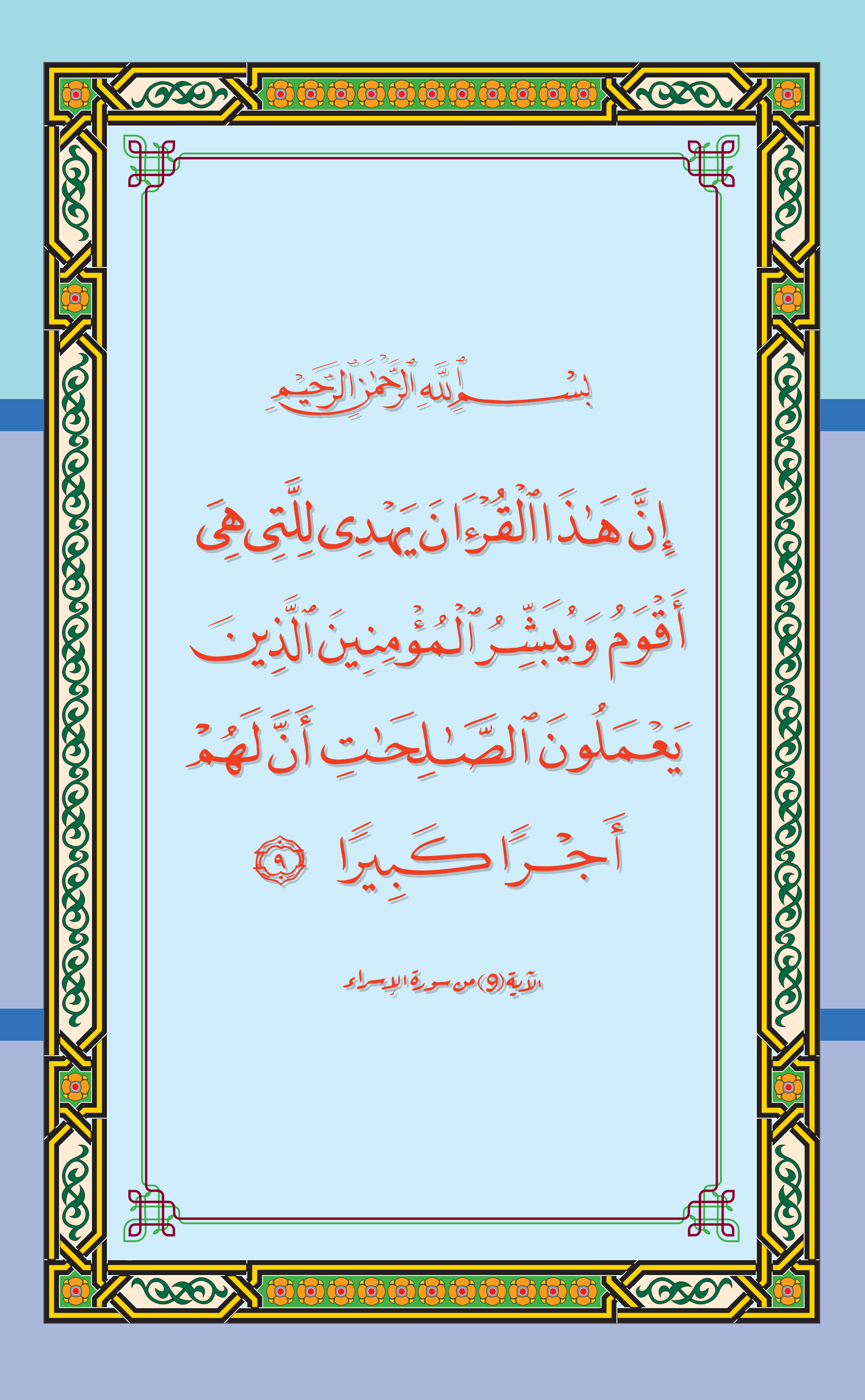
العدد الثالث والعشرون
2006

مجلة كلية
الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

1374 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2006 مسيحي




بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ
أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ
يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ
أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾
الآية (9) من سورة الإسراء



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين.
- تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف «السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي:
  - أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه.
  - أو شيء ناقص يتمه.
  - أو شيء مستغلق يشرحه.
  - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.
  - أو شيء متفرق يجمعه.
  - أو شيء مختلط يرتبه.
  - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه».
- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية.
- يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية.
- تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي، وتقوّمه على أساسها.
- تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي.
- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر.
- تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح.
- تدعو المجلة كل الكتّاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز.

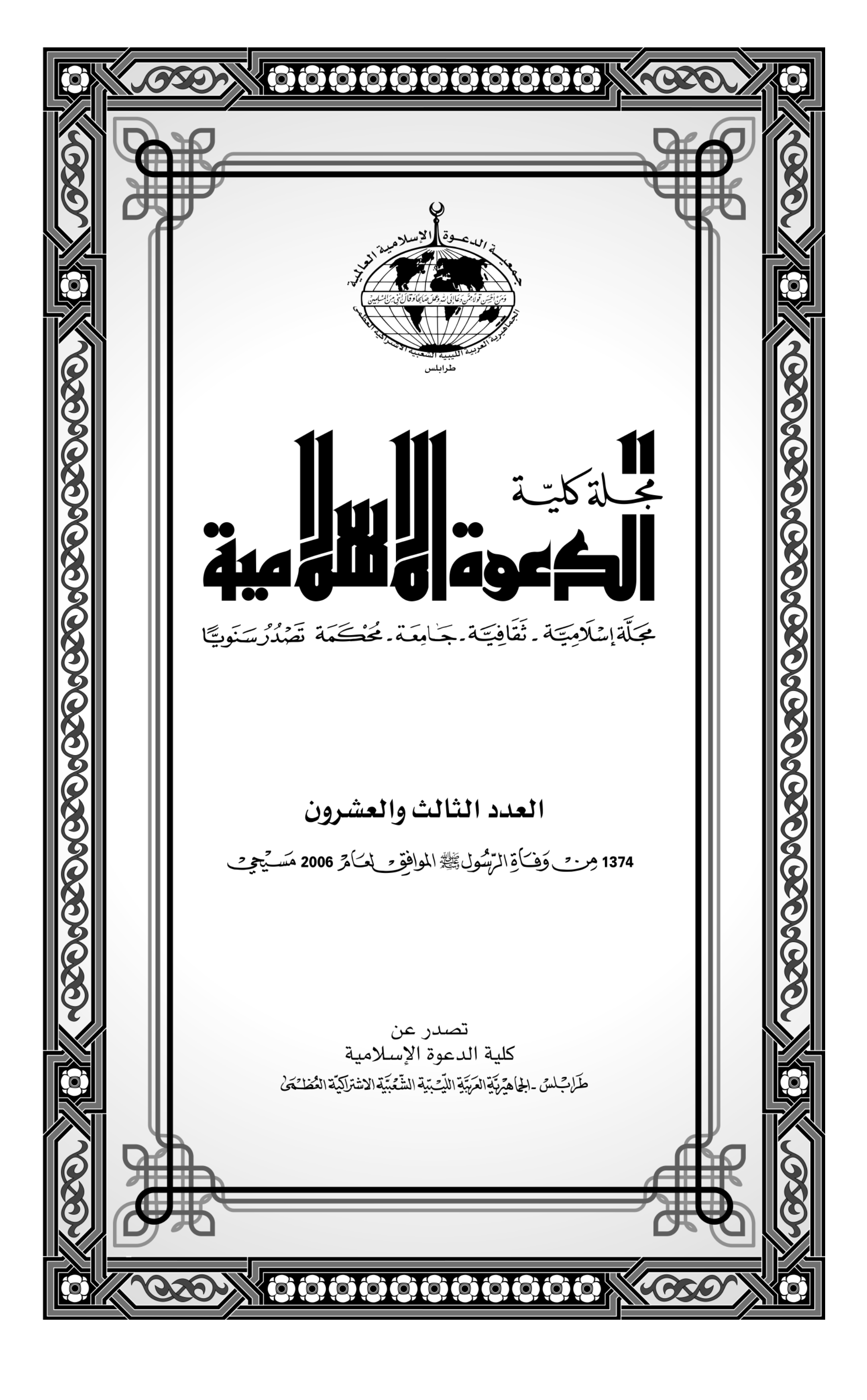
«هيئة التحرير»



Bulletin Of The Faculty Of

THE ISLAMIC CALL

Twenty Three Year



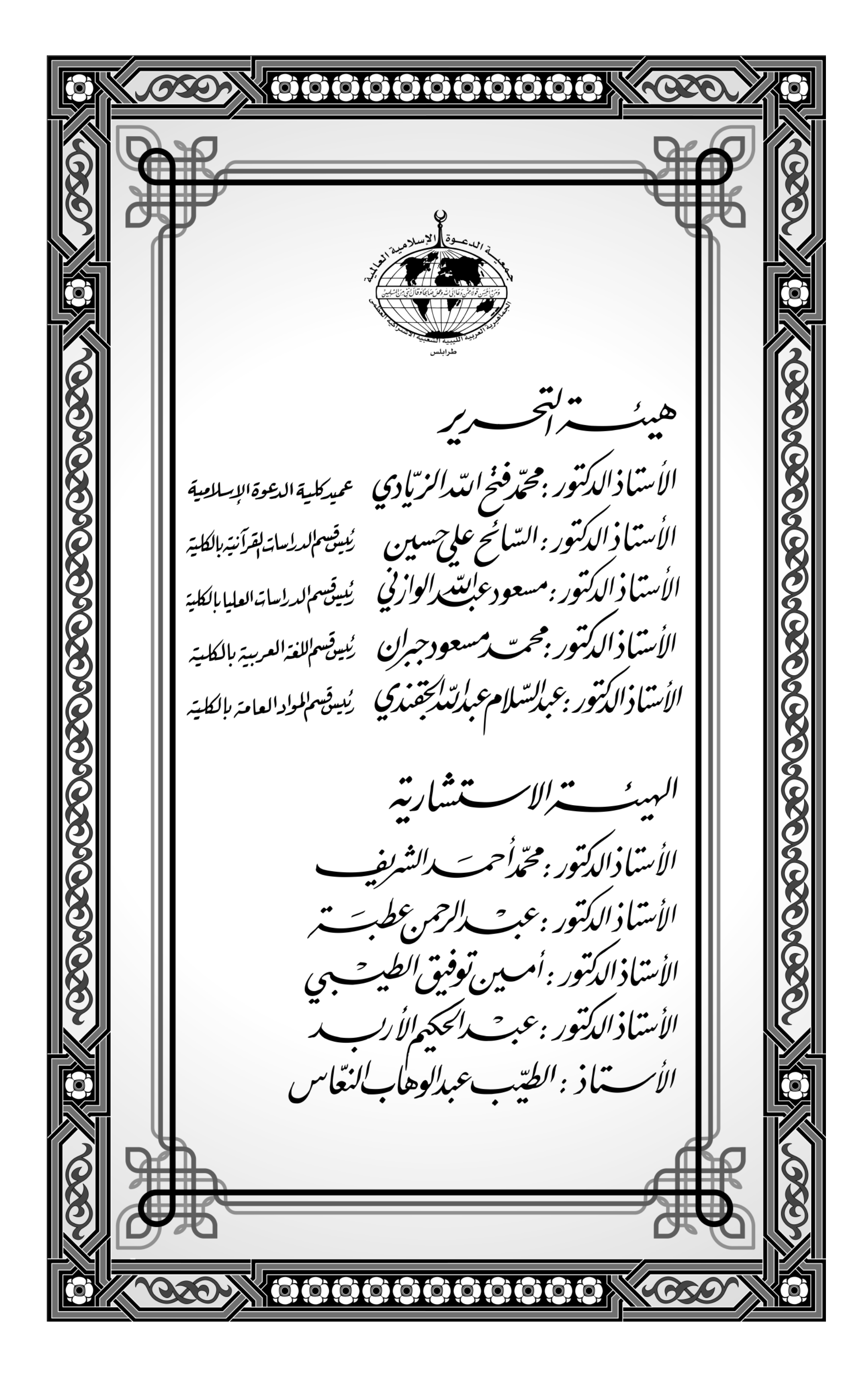
مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد الثالث والعشرون

1374 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2006 مسيحي

تصدر عن
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى



المقـالاتُ والدِراسَـاتُ المنشـورة
في المجلّة تُعبّر عن آراء أصحابِها...
والمجلّة تُرَحِبُ بمُناقشَة تِلْكَ الآراءِ وإثرَائِها.

المراسلات

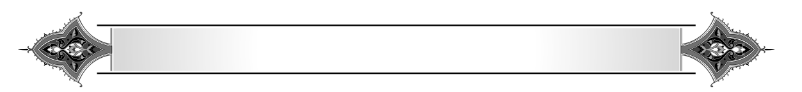
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ـ طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية ـ ص. ب: 71771 ـ بريد مصور (فاكس): 4800167 ـ هاتف: 4801473
شبكة المعلومات: E-mail: Islamec_faculity@hotmail.com -- Islamic_faculity@yahoo.com

ثمن النسخة: ديناران ليبيان أو ما يعادلهما

المحتويات



التحرير



إن كثيراً من الناس في القديم والحديث وبخاصة من الغربيين، ومن ذوي الديانات والثقافات الأخرى، الذين لم تقدر لهم قراءة القرآن الكريم بالقدر الكافي ولم تتح لهم فرصة إنعام النظر في آياته وسوره ومعرفة أبعاد دعوته الشاملة للرقي بالإنسان في مختلف البيئات والأقطار، وعمله الدائب على إرساء قواعد الإخاء الإنساني والتسامح والمحبة الصادقة بين الناس، قد ضلوا وأضلوا، وبعدوا عن المنهج الحق بسبب بعدهم الفاضح عن المعرفة الصحيحة «للقرآن الكريم» فوصموا هذا الكتاب ظلماً وبهتاناً بما لا يليق بسموه من الوصف الفاسد، وزعموا أنه كتاب يدعو إلى العنصرية والعصبية، ويؤجج بآياته الأحقاد والتفرقة، ويرسي بسوره معالم الحروب والدمار، ويباعد بدعوته بين القبائل والشعوب، بل زعم بعضهم أنه كتاب ماضوي يؤسس للتخلف، ويدعو الحضارة الإنسانية الحاضرة، والمدنية البشرية المزدهرة إلى طبائع التأخر المقيت الذي عاشه البشر في القديم.

والحق أن جميع ذلك التصور الخاطئ تصور قاصر وغير علمي، ويدلُّ ـ بجلاء ـ على عدم فهم القرآن الكريم في آفاقه الصحيحة الصريحة، وهو تصور تكون لدى الغربيين من جهتين: جهة الجهل بالقرآن وتعاليمه وأحكامه وجهة الغرض والهوى الذي تجسد في التعصب والتعالي.

كما لا ننكر ما أسهم به أيضاً بعض أتباع الإسلام محدودي الثقافة والعلم، في تأكيد هذا التصور الخاطئ الذي يعمل العقلاء والعلماء في العالم الإسلامي على محاولة تصحيحه، وإظهار القرآن للغربيين وغيرهم في صورته الناصعة والحقيقية، التي عمل على طمسها وتشويهها المستشرقون والمتعصبون وذوو الأغراض والجهلة من المسلمين.

من هذا المنطلق عملت كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس على عقد ندوة علمية خلال الأسبوع الأول من شهر الكانون ديسمبر 2005 مسيحي بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية، تحت عنوان «القراءة الغربية للقرآن الكريم» وقد شارك في فعاليتها أكثر من ثلاثين باحثاً ومفكراً من الوطن العربي وأوروبا، لدراسة هذا الموضوع وإثرائه، ولمخاطبة العقلاء في المجتمعات الغربية، ودعوتهم إلى تصحيح ما لديهم من أفكار غير صحيحة عن القرآن الكريم، واحترام الديانات والثقافات المختلفة، وقد رأت مجلة كلية الدعوة الإسلامية أن تنشر في هذا العدد وفي الأعداد القادمة بعض بحوث محاور هذه الندوة المهمة «القراءة الغربية للقرآن الكريم» ليطلع القراء من خلالها على الجهد العلمي المبذول من الكلية ومن العلماء في هذا الصدد في محاولة تصحيح المفاهيم الخاطئة عن القرآن العظيم في أذهان الغربيين، كي يقفوا على الحقيقة مجلوة، ويعلموا أن هذا القرآن كتاب إلهي رباني وليس بشرياً، وهو يدعو للتي هي أقوم، ويرسي في كل آية من آياته وكل سورة من سوره دعائم الحق والأمن والسلام العالمي، وأسس التقدم البشري، والتطور الإنساني في العلوم والآداب.

التحـرير


الدراسات الإسلامية

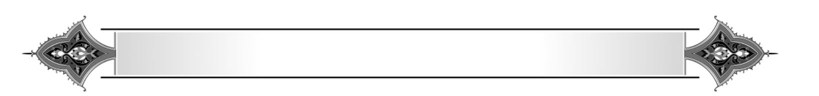


القراءة الغربية للقرآن الكريم

ندوة علمية نظمتها كلية الدعوة الإسلامية
بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية

ملامح عامة لمواقف أوروبية من المشرق الإسلامي وثوابته

د. مسعود عبدالله الوازني



لم تكن أوروبا في أي مرحلة من مراحل التاريخ على وفاق مع الشرق، واستمر الأمر على ذلك حتى اليوم، ويشهد في القديم ما كان يجري بين فارس والروم من حروب كانت سجالاً بينهما، وقد أشارت الآية الكريمة إلى ذلك ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾ [الروم 2 ـ 3] وكان الخاسر في كل الأحوال شعوب المنطقة بما كانت تجره تلك الحروب من دمار وخراب للمدنيات والعمران ونهب للممتلكات وإزهاق للأرواح وإبادة للشعوب وحرمان للأجيال من أي نهضة علمية أو ثقافة معتبرة أو تطلع حضاري أو شعور بالأمن والاستقرار.

ثم تضاعف الصراع وازدادت حدته وتصاعدت وثيرته بعد ظهور الإسلام وإسلام فارس بالذات الذي منح شعوب المنطقة قوة وتماسكاً في مواجهة الروم وما صحب ذلك من تحولات كبرى كان من بين نتائجها دحر الروم من المشرق

الإسلامي وملاحقة فلوله في مناطق عديدة في العالم.

وكانت من المنتظر أن تتفهم أوروبا طبيعة الإسلام والأسباب الكامنة وراء قوته الذاتية، ومده المتسارع وخطواته الحضارية المذهلة فتتجه إلى قراءة الإسلام قراءة موضوعية بعيدة عن روح التعصب والانغلاق والأحكام المسبقة ولكنها لم تفعل أي شيء من ذلك، وعزز من تعميق ذلك الرفض ما كانت تشعر به أوروبا من عقدة التفوق والاستعلاء ضد شعوب المنطقة دون أن تفرق بين مسيحي ويهودي ومسلم قبل ظهور الإسلام وبعده. وتضاعف الخطب بعد أن تبنت الكنيسة الغربية معاداة الإسلام وسعت بكل الطرق لإيقاف مده وانتشاره، وعملت على تشويه تعاليمه وتزوير حقائقه.

تم تطور ما كانت تحمله الكنيسة الغربية من توتر نفسي ضد الإسلام إلى أن ظهرت آثاره الخطيرة فيما يعرف بالحروب الصليبية التي قادتها الكنيسة إما مباشرة أو بمباركتها.

وقد عرض محمد علي الغتيت لبعض من تلك الأحداث في كتابه الإسلام والغرب معتمداً في سرد تلك الأحداث على المراجع الفرنسية فذكر أن «لويس التاسع» دعا بعض رجال المغول في 27 ـ 1 ـ 1429م، وفاوضهم على عقد حلف عسكري وتكوين جبهة مشتركة للقيام بأعمال حربية واسعة ضد العرب المسلمين، ونص الاتفاق بين الطرفين على أن تقوم جحافل المغول بتدمير بغداد حاضرة العالم الإسلامي، وأرسل لويس إلى أمير المغول هدايا فاخرة حملها إليه الوفد برئاسة الراهب الدمنيكي «أندريه دي لونجيمو» وكان من بين هذه الهدايا قطعة من الصليب المقدس وصور للعذراء ونماذج صغيرة لمجموعة من الكنائس.

وقد تكفل المغول بتحقيق تلك المهمة التي قدر من قتل فيها من المسلمين بنحو مليون وستمائة ألف نسمة، ونهبت فيها القصور العامرة، وخربت المساجد والمدارس والمكتبات، كما احمرت مياه النهر عدة أميال لغلبة الدم عليها، واسودت بعد ذلك لفداحة ما ألقي فيها وأحرق من مخطوطات، ومؤلفات هي حصاد العقل البشري من نتاج فكري وعمل إنساني، وأتت الفوضى على حضارة أنارت المشارق والمغارب.

وعلى الرغم مما لحق البشرية من خسارة فادحة فقد ظلت أوروبا تفخر أنها استطاعت أن تجنب نفسها أهوال الغزو التتاري وتحوله إلى القضاء على بغداد والأمة الإسلامية، وهو الهدف الذي فشلت الجيوش الصليبية من تحقيقه[1].

وكان يمكن أن تلقى بقية البلدان الإسلامية المصير نفسه الذي حل ببغداد وفق تلك الخطة المعدة لولا هزيمة التتار في معركة عين جالوت وقتل قائد تلك الجيوش المسيحي «كيتبوكا» وتطهير منطقة الشام من أولئك الغزاة. ومع ذلك فلم يهنأ للغرب عيش أو يطمئن لهم بال إلا بعد أن أعادت هي نفسها الكرة واحتلت العالم الإسلامي كله وعملت على تطويقه، وإيقاف عجلة تقدمه وتمزيق وحدته وتقسيمه. وفرض مناهج فكرية متعددة وقوانين متباينة حتى يصعب توحده من جديد.

وقد شهدت المنطقة بأسرها سنوات عجافا قبل دحر الغزاة واستقلال شعوب المنطقة من المحتلين، ومع ذلك فقد ظل الغرب على حاله لم يتعلم من دروس التضحية والفداء التي لقنها شباب الأمة العربية في تلك المعارك الطاحنة جيوش الاحتلال، ولم توقفه عند حدوده ما تكبده من خسائر في الأرواح والأمول أو تحدَّ من أطماعه فيغادر المنطقة إلى غير رجعة،وإنما استمر في خلق الذرائع لتطويق العالم الإسلامي من جديد وبخاصة بعد ظهور الثروات الطبيعية في أرضه وهو العامل الأضعف إذا ما قورن بالعامل الديني الذي لا يزال يغذي التناقض القائم بين الغرب والشرق، وربما لم تبلغ حدته الدرجة التي آل إليها الأمر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، إذا لم يخطر ببال أوروبا ومن ورائها أمريكا أن يجرؤ أحد من شعوب المنطقة على مهاجمة الغرب في عقر داره. وعلى الرغم من أن العالم الإسلامي قد استنكر ذلك الحدث المشين واعتبره

---

(1) نبعت فكرة الحروب الصليبية من الكنيسة الغربية وهي التي أمدتها بتأييدها الأدبي والمعنوي وشجعت كافة الأوروبين على الاشتراك فيها، وعينت ممثلاً لها يسمى مندوباً باباوياً للاشراف على الحملة، ينظر أثر العامل الديني في توجيه الحركة الصليبية ط1/ 1996م جامعة قاريونس بنغازي ص195. نقلاً عن جوزيف نسيم، العرب والروم واللاتين في الحروب الصليبية الأولى ص68.

عملاً إجرامياً فلم يشفع كل ذلك للعالم الإسلامي وأصبح الغرب يتهم المسلمين جميعاً دون تقدير لما قدموه من مشاريع حضارية عبر التاريخ وهو ما جعله يقلب للمسلمين ظهر المجن ويلجأ إلى لون مبتكر ربما لم يكن معهوداً من قبل بصورة واضحة ويبدو ذلك في اللجوء إلى نوع جديد من الحروب تستهدف أساساً مهاجمة العقائد والأفكار والأديولوجيات، وهي حرب تفوق حدةً وعُنفا ما سبقها من حروب هجومية وتدمير متعمد.

وقد بدأت تهب تلك الرياح الهوجاء على المنطقة بتيارات متعددة منها: ما يكال للإسلام من اتهامات مختلفة، وتحريفات متعمدة الإسلام وقراءات خاطئة لنصوصه الصريحة: وتجلى ذلك في فرض لون جديد من التأويل يتفق مع فكرة ادعاء التحديث بدءاً من الدعوة إلى تغيير المناهج وفرض لون جديد من الفكر يتناقض مع الجذور التاريخية الراسخة والتقاليد العريقة في حياة شعوب المنطقة وحرمانهم من الخصوصية الثقافية المتميزة ومروراً بمحاولاتهم تغريب الذات العربية وتجريدها من هويتها القومية الإسلامية وحتى المسيحية، وانتهاء بمهاجمة الثوابت مرة بمحاربة التراث والتقليل من أهميته وتغليب العصر على النص وأخرى بحذف آيات من القرآن الكريم وثالثة باختلاق مصحف جديد تحت ما يسمى بفرقان الحق. وضاعف من تنكرها للإسلام ضعف الأمة الإسلامية، وتراجع الدور الحضاري والقيمي في حياة المسلمين وظهور اتجاهات متطرفة، وعقول متحجرة اختزل بعضها الإسلام في أمور هامشية، وتأثرت فئات أخرى بمرجعيات قديمة، وثقافات وافدة كانت سبباً في إعطاء صورة باهتة عن حقائق الإسلام، وجرف التيار المادي المعاصر فئات أخرى تجاوبت مع التيار الجديد فأقدمت على فتح ثغرات في جدار الإسلام وثلما في تحصيناته بلون من الكتابات والدعوات يغلب عليها طابع الالتقاط الفكري والدس الخفي والمعلن دون أن يدرك أمثال هؤلاء أن ما يروجون له من أيديولوجيات لا يمكنها أن تصمد أمام حقائق الإسلام وتشريعاته المتميزة بالسعة والشمول، وقبول مبدأ الحوار مع المتغيرات، دون إلغائها، واحترام ذات الإنسان والحفاظ على هويته والحيلولة دون تفريغ الذات من هويتها الإنسانية ومقاومة الانجذاب الكاذب نحو النواحي المادية.

وحتى إذا عُدّ ما تقوم به أوروبا من معاداة الدين أمراً منطقياً بسبب ما تعرضت له شعوبها في القرون الوسطى على يد الكنيسة من اضطهادات وظلم والتصدي بكل عسف للحركة العلمية والتنكيل بالعلماء واتهامهم بالهرطقة وقتلهم ومصادرة مؤلفاتهم وحرقها وما عمقتة الأقلام الإكليروسية ضد الإسلام من كراهية، فكيف يمكن لمن يدعي الإنتماء إلى الإسلام أن يجدف خارج إطاره إرضاء للغرب واستمالة له على حساب دينهم دون وعي منهم بما ورد في الآية الكريمة ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: 120]؟ بل لن ينظر إليهم الغرب نظرة تقدير أو مساواة في ضوء عقدة الاستعلاء التي يشعر بها ضد شعوب المنطقة.

وهنالك فئات أخرى يبدو أمرها أكثر غرابة لأنها منحت مقاليد أمورها للغرب فتدخل بدوره في تشكيل عقولها فلم يعودوا صناعة البيئة الإسلامية وإنما أصبحوا صناعة أوروبية أمريكية أعدهم الغرب ليكونوا أعداء لأمتهم قبل أن يكونوا أعداء لغيرهم وفرغهم من أي محتوى إنساني وقيمي وكون منهم بؤراً للتوتر شغل بهم العالم الإسلامي في المرحلة الأولى عن البناء واتخذهم في المرحلة اللاحقة ذريعة لشن غاراته على العالم الإسلامي مرة باسم تحقيق الديمقراطية وأخرى بالحرب على الأرهاب واتهام الإسلام بالأصولية وتكوين إرهابيين حتى يسهل تفريغ الإسلام من أي محتوى ثقافي أو مشروع حضاري وإظهاره في النهاية بمظهر العجز وتركه عقيدة محنطة لا تحرك ساكناً.

لا أحد كان ينتظر من المسلمين أن يصبحوا أعداء لأمتهم وللإسلام في الوقت الذي كنّا ننتظر من الغرب أن يراجع نفسه وأن يتوقف عند ما كتبته ثلة من علمائه الذين أنصفوا الإسلام وأشادوا بدوره كأعظم رافد من روافد حقوق الإنسان عبر إلى المجتمعات الغربية وأحدث هزة عنيفة في الكنيسة ذاتها وحرك إرادة المفكرين والفلاسفة وجعلهم يثورون على واقعهم ويطالبون بإنقاذ الإنسان الأوروبي من تسلط الحلف الثلاثي الظالم العرش والاقطاع والإكليروس.

كما اعترفوا بفضله في تطوير الفكر الإنساني وبأياديه البيضاء في بلوغ

الحضارة العالمية مداها الذي وصلت إليه[2] وذلك بما أسهم به العرب في اكتشاف قوانين المادة عن طريق التجربة والملاحظة بل لا يعرف التاريخ أمة اهتمت بالعلم في عصورها الزاهرة بالآداب والفنون وسائر الميادين العلمية سوى أمة العرب لأن الثقافة كانت جزءاً من حياتهم[3].

سوف تدرك أوروبا ومن ورائها أمريكا بعد فشل تجاربها وقوانينها الوضعية وتعلقها بفلسفة عدمية أماتت في نفوس أبنائه عاطفة الرحمة الإنسانية أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يصوغ وجدان الإنسان صياغة تجعله عندما يتألم يكون ألمه ألم الإنسان وامنياته أمنيات الإنسان وحيرته وسعيه من أجل الإنسان، وأن يصطبغ حبه وعداؤه بصبغة إنسانية، وتبعاً لذلك يكون أحب شيء إليه العلم والثقافة والصحة والرفاة والحرية والعدالة للجميع، وأعدى أعدائه الجهل والفقر والظلم والمرض وخنق الحريات والتمييز العرقي أو اللوني أو الجغرافي، وأن يكون التعاون بين الجميع قائماً على أساس المصالح المتبادلة والحق والعدل ونصرة المستضعفين في الأرض ورفض الضن بالفكرة التي تسهم في نفع البشرية، ويرفض المدنية القائمة على الدولار واليورو والجنيه ما لم تسخر هذه العملات لخدمة البشرية وانقاذه من تخلفه ومرضه وفقره، وإخراجه من عزلته إلى فضاء فسيح ترى فيه البشرية أسرة واحدة متضامنة.

تلك هي وظيفة الدين القيم، أما ما يرى عليه العالم من تخبط وما يجري في محيطه من ظلم يشعر بأن البشرية فقدت هويتها وجعلتها تنجذب انجذاباً كاذباً نحو المدنية المعاصرة خارج محيطها الإنساني، وان جميع محاولاتها في إيجاد حياة آمنة مستقرة قد باءت بالفشل، ولم يعد لديها من التجارب والقوانين ما يمكنها من الخروج من هذه الأزمة الحادة ما لم تحتكم إلى الإسلام وقد أجاد (برناردشو) في وصفه الذي جاء فيه: «أن العالم اليوم أحوج ما يكون إلى رجل في تفكيره مثل (محمد) هذا النبي الذي وضع دينه دائماً موضع الاحترام والاجلال لأنه أقوى دين

---

(2) الإسلام والحضارة العالمية. أ. محمد أبو الفيض المنوفي. سلسلة البحوث الإسلامية الخامسة العدد 66 ط/ غرة شعبان 1393هـ أغسطس 1973م ص6.

(3) المصدر السابق ص19.

على هضم جميع المدنيات، وأنه خالد خلود الأبد وإني أرى كثيراً من بني قومي العلماء قد دخلوا هذا الدين على بينة من أمرهم، ومستقبلاً سيجد هذا الدين مجاله الفسيح في سائر القارة» يعني بها قارة أوروبا[4].

وفي ضوء هذه الحملة المتصاعدة والأزمة المفتعلة التي يقود لواءها الغرب ضد هوية العالم العربي عموماً وثوابت الإسلام على وجه الخصوص فقد رأت كلية الدعوة الإسلامية بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية ألا يكون دورها في مواجهة هذه الأحداث المؤلمة دور الشرطي الذي يقف في وسط الطريق والسيارات تمر من شماله وعن يمينه وهو في وضع ثابت.

وإنما أرادت أن يكون لها دور فعال ومؤثر للرد على ما يكال للإسلام من تهم باطلة، وما يصاغ من افتراءات ومزاعم مختلفة، وما يرمى به القرآن الكريم على وجه الخصوص من تناقض، وأقوال مفتراة، وما ينسب إليه من شبه ونقول تخلو من أي توثيق، وما يبذل من محاولات لإفراغ النص من معاني محددة أو دلالات ذات بعد فكري معين، وجعله قابلاً لإسقاط تصورات تنبع من مدارك القارئ وتأويلاته الخالية من أي مضمون أو مستوحاة من مرجعيات غريبة. ولذا فقد تعاونت كلية الدعوة الإسلامية مع رابطة الجامعات الإسلامية، واقامت ندوة علمية تحت عنوان القراءة الغربية للقرآن الكريم تتضمن جملة من المحاور:

1 ـ التعامل الغربي مع القرآن الكريم رؤية تاريخية.

2 ـ التعامل الغربي مع القرآن الكريم رؤية واقعية.

3 ـ منهجية التعامل الغربي مع القرآن الكريم.

4 ـ كيفية التعامل الغربي الديني والسياسي مع القرآن الكريم.

5 ـ دور الجامعات الإسلامية في تصحيح المفهوم الغربي عن القرآن الكريم.

وقد حضر هذه الندوة ثلة من ذوي الكفاءات العلمية العالية والأقلام الحرة والضمائر اليقظة للرد بكل موضوعية على الدراسات والترجمات التي يقوم بها الغرب ومن يسير في ركابه من غير ضوابط موضوعية، أو منهجية علمية للنيل

---

(4) المصدر السابق ص33.

من قدسية القرآن الكريم من ناحية ودعوة هؤلاء من جديد إلى تصحيح مفاهيمهم الخاطئة عن الإسلام وفق معطيات العلم الحديث الذي كشف عن سلامة النص القرآني وقدسيته وصدق منهجه الذي سيكون هو الملاذ الأخير للإنسان بعد أن أثبتت الدراسات فشل جميع تجاربه قديماً وحديثاً، ولم يعد قادراً على تحقيق أمنه وسعادته في ظل النزعة المادية التي فرغته من هويته الإنسانية وأدخلته نفقاً مظلماً لا منقذ له مماهو فيه من ضياع سوى الإسلام.

وليس من الحكمة في شيء أن تنسى أوروبا أن ما تشعر به اليوم من فخر واعتزاز وما تتباهى به من تقدم علمي وتقني لم تحققه بسواعد أبنائها أو تصل إليه بفضل تجاربها وحدها وإنما هو ثمرة جهود مضنية وأعمال متواصلة يعود الفضل فيها إلى العقل العربي المسلم الذي اكتشف السنن الكونية وأماط اللثام عن حقائق الوجود ومهد السبل أمام البشرية إلى شق طريقها نحو ما تشهده حركة العلوم من ازدهار وتقدم، وبما أحدثه من ثورة على المنطق الأرسطي الذي كبل العقل الأوروبي ما يقرب من عشرة قرون وقدم التجربة والاستقراء الناقص بديلاً عنه وكانت تلك البدايات هي الأساس لكل ما تحقق بعد ذلك من رقي حضاري «ويوم يسترد هذا العقل الجبار شخصيته الإسلامية التي بها ساد تفوق وأثر سيعود عملاقاً سيداً رائداً عالمياً يقود ولا يقاد، ويحدوا قافلة العالم في طريقها اللاحب نحو دين العالمية وخاتم الرسالات»[5] وأن لحظة الانكسار الحالي هي لحظة من لحظات التاريخ. . والتاريخ يجب الأخذ به في صيرورته وليس في لحظته المثبتة المجمدة التي يقوم جوهرها على التكرار وتكرار المقابل وإعادة إنتاجه[6].

وحتى لا يحرم القراء من البحوث التي ألقيت في الندوة العلمية سوف تتولى هذه المجلة نشرها تباعاً، ومنها هذا البحث الذي ألقاه أ.د. محمد الدسوقي بعنوان منهج الفكر الاستشراقي في تفسير القرآن الكريم خصائصه وآثاره والذي تضمن المحاور الآتية:

1 ـ مصدر القرآن الكريم.

---

(5) المصدر السابق ص5.

(6) الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، ط1/ 1991 دار الطليعة بيروت ص50.

2 ـ محتوى القرآن الكريم.

3 ـ تاريخ القرآن الكريم.

4 ـ لغة القرآن الكريم.

وقبل استعراض هذا البحث فإن كلية الدعوة الإسلامية لتنوه بقيمة هذا الجهد العلمي لما يتميز به من سرد تاريخي منصف ووعي بواقع الأمة الإسلامية وإدراك لمنابع قدرتها المتمثلة في تدوين القرآن الكريم وحفظه، وتتبع دقيق لأعمال المستشرقين بكل دقة وأمانة علمية وموضوعية وحياد إيجابي ونسق فكري محدد في خصائصه وأفكاره.

يقول الأستاذ الدكتور محمد الدسوقي في مقدمة بحثه: لقد انطلق الفكر الاستشراقي في دراساته القرآنية من مبدأ الاعتقاد ببشرية القرآن، ومن هنا أخذ يتلمس له مصدر آخر غير الوحي الإلهي، وتكاد كل الآراء التي صدرت عن المستشرقين في هذا ترجع مصدر القرآن إلى عاملين رئيسين: أحدهما داخلي، والآخر خارجي.

ويراد بالعامل الداخلي البيئة الجغرافية والحياة الاجتماعية والدينية والثقافية للعرب.

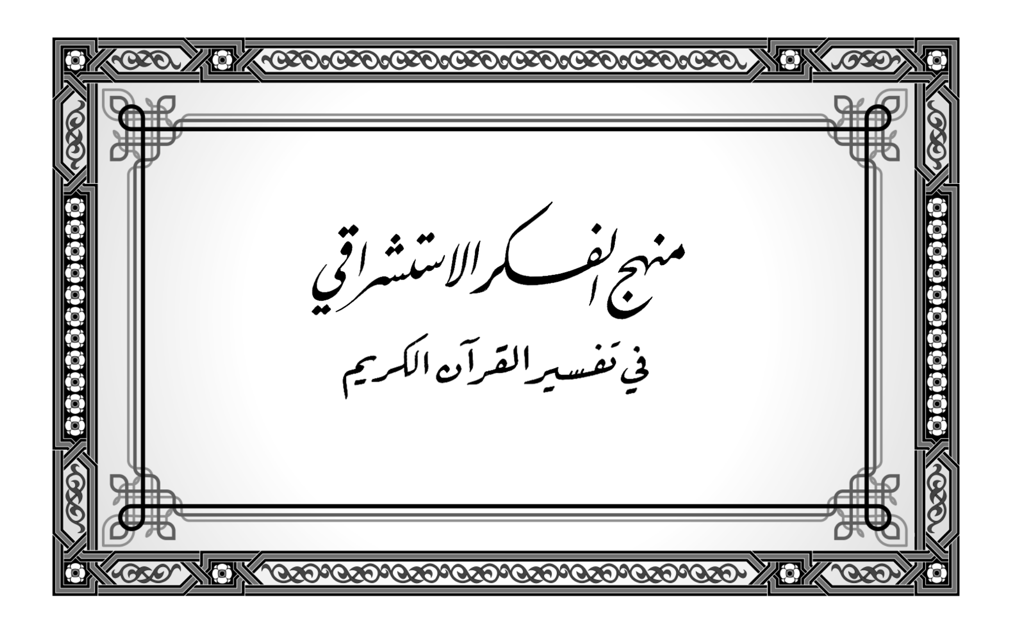
وأما العامل الخارجي فيراد به اليهودية والنصرانية ومعتقدات الأمم الأخرى وعاداتهم.

إن من المستشرقين[7] من ذهب إلى أن القرآن قد تأثر في بنائه العقائدي بهجير الصحراء ورمالها وأعرافها، كما أنه تأثر أيضاً بتنوع البيئة بين مكة والمدينة حيث اتسم الأسلوب القرآني بمكة بخصائص تختلف من خصائص القرآن المدني.

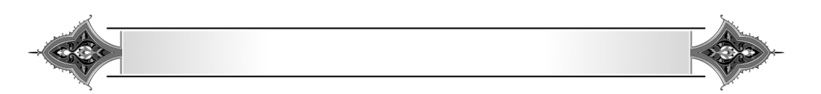
ويقول المستشرق «جب»: «إن محمداً ـ ككل شخصية مبدعة ـ قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار العقائدية السائدة في زمانه والدائرة في المكان الذي نشأ فيه.

---

(7) انظر تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص85 ط/ القاهرة.



أ.د. محمّد الدّسوقي



خصائصه وآثاره:

إن الفكر الاستشراقي في غالبية جهوده يحمل منطلقات وأهدافاً متحيزة وأحكاماً مسبقة، تكشف عن أيديولوجية الغرب وطبيعته علاقته الفوقية بالآخر.

أما الجهود الاستشراقية الموضوعية والعلمية والحرة في منطلقاتها وأهدافها وأساليبها في البحث، فعلى الرغم من أن لها وجوداً وحضوراً، بيد أنه وجود محدود وحضور ضئيل التأثير في وعي الغرب للشرق، وبخاصة الشرق الإسلامي، وغالبية أصحاب هذه الجهود انتهى بهم المطاف إما إلى التعاطف مع الإسلام والمسلمين أو الانتماء العقلي للإسلام.

ويعبر منهج الفكر الاستشراقي في تفسير النص القرآني عن أهم خصائص هذا الفكر ومنطلقاته في دراسة الإسلام وحضارته، ومن ثم كان الحديث عن هذا المنهج حديثاً عن دعائم الفكر الاستشراقي بوجه عام.

خصائص المنهج الاستشراقي في تفسير القرآن الكريم:

لقد كتب الاستشراق عن القرآن دراسات لا سبيل إلى حصرها، وهذه الدراسات مظهر من مظاهر الاهتمام البالغ بكتاب الله، وهو اهتمام ليس مبعثة معرفة الحقيقة، بل تلمس أوجه التحامل والهجوم على القرآن ووصفه بما لا يليق أن يوصف به.

إن الاستشراق ترجم القرآن إلى شتي اللغات الغربية، وهذه الترجمات في مجموعها أبعد ما تكون عن النص العربي للقرآن من جهة، ومزيلة بالتعليقات والتصورات الفاسدة من جهة أخرى، كما أن الاستشراق كتب عن كل ما يتعلق بالقرآن من حيث مصدره، محتواه، تاريخه، رسمه وتفسيره... إلخ.

هذا الدور الممتاز لمكة يمكن أن تقف على أثره واضحاً في كل أدوار حياة محمد وبتعبير إنساني إن محمداً نجح لأنه كان واحداً من المكيين [1].

ويقول احد المستشرقين الألمان: «إن الإسلام لم يظهر إلى الوجود عقيدة دينية بل محاولة للإصلاح الاجتماعي، تهدف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة ـ وعلى الأخص ـ إزالة الفروق الصارخة بين الأغنياء الجشعين والفقراء المضطهدين لذلك نراه يفرض ضريبة معينة لمساعدة المحتاجين وهو إنما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر وسيلة للضغط المعنوي وتأييد دعوته».

وما يقوله الاستشراق حول أثر البيئة في القرآن لون من التخرص والوهم الذي يمليه التعصب والجهل، فمن يتلو كتاب الله ـ دون أن يكون في تلاوته معصوب العقل بمعتقدات خاصة يسعى للانتصار لها ـ يوقن بأن هذا الكتاب ليس من وحي البيئة، وأنه من وحي الخالق وأن أية محاولة لنفي صفة الوحي الإلهي عنه لا يمكن أن تكون عملية أو مبرأة من الهوى.

---

(1) انظر الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية للدكتور سامي الحاج ط مركز دراسات الكاري ص320 مالطا.

إن الاستشراق فيما زعمه من تأثر القرآن بالبيئة المكية في حرها وأوضاعها الاجتماعية إنما يريد تأكيد دعواه بأن القرآن بشري المصدر؛ وأنه لهذا محلي المفاهيم والتعاليم، فلا يصح لغير البيئة التي انبثق عنها وانعكست قيمها وظروفها على ما اشتمل عليه من أحكام وتشريعات؛ وهذا يعني أن دعوة محمد ﷺ ليست عالمية، وأن هذا القرآن ليس مهيمناً على الكتب التي نزلت من قبله.

وقد ظن الاستشراق أن ما بين القرآن المكي والمدني من بعض التفاوت في الأسلوب والمضمون يؤكد زعمه بأثر البيئة ودورها في تلوين الأسلوب القرآني وهذا خطأ محض؛ لأن القرآن كله لا تفاوت بين مكية ومدنية، من حيث الإعجازي؛ فآياته البينات المحكمات كلها سواء في البلاغة، وكلها سواء في تحدى ومجابهة المشركين أن ياتوا بمثل هذا القرآن.

أما التفاوت بين المكي والمدني، فلا علاقة له بالبيئة؛ وإنما هو تفاوت الموضوعات ومقتضي الحال في التعبير عنها فما نزل في مكة غلب عليه تقرير أصول العقيدة وتحريرالإنسان من أوهام الشرك وجهالة الوثنية، في حين غلب على ما نزل بالمدينة تقرير التكاليف والتشريعات من عبادات، ومعاملات، وجهاد مسلح، فاختلف الأسلوب القرآني طوعاً لهذا، من حيث طول الآيات وقصرها ولكنه لم يختلف ـ كما أومأت آنفاً ـ من حيث الإعجاز.

ومن المستشرقين من ذهب إلى أن المصدر الرئيسي للقرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت؛ للتشابه الكبير بينهما في الدعوة إلى الوحدانية، ووصف الآخرة، وقصص أنبياء العرب القدماء وزعم هذاالمستشرق إن المسلمين قد محوا شعر أمية وحرموا إنشاده ليستأثر القرآن بالجدة وليصبح النبي هو المنفرد بالوحي الإلهي[2].

---

(2) انظر المصدر السابق ص337، وأمية بن أبي الصلت شاعر مخضرم كان يخبر بأن نبياً قد اظل زمانه وكان يأمل أن يكون هذا النبي، فلما بعث محمد ﷺ كفر به حسداً، ولما سمع الرسول بعض شره قال: آمن لسانه وكفر قلبه (وانظر أمية بن أبي الصلت لبهجت عبد الغفار طريق الـ 75).

وهذا الرأي عار عن الصحة، فما عول النبي على شعر أمية في نظم القرآن، ما حارب المسلمون هذا الشعر؛ ليظل القرآن هو النموذج الفريد في موضوعه ولو كان الأمر كما رأى ذلك المستشرق، لأورد الرواة اتهام قريش للرسول ﷺ بأنه أخذ القرآن من شعر أمية، وهم كانوا أحرص من الاستشراق على التماس حجة ـ ولو باطلة ـ يتكئون عليها في نفي نبوة محمد ﷺ.

ويؤكد بطلان ذلك الرأي وأنه لا وزن له علمياً ما ذهب إليه الدكتور طه حسين في معرض رده على تلك الشبهة، أي شبهة تأثير شعر أمية في كتاب الله، لقد قال «إن هذا المستشرق أمثاله يشكون في صحة السيرة نفسها ويتجاوز بعضها الشك إلى الجحود، فلا يرون في السيرة مصدراً تاريخياً صحيحاً؛ وإنما هي ـ حسب قولهم ـ طائفة من الأخبار والأحاديث، تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق وهم يقفون هذا الموقف من السيرة النبوية ويغلون فيه، ولكنهم يقفون من أمية وشعره موقف المتيقن المطمئن! مع أن أخبار أمية ليس أدنى إلى الصدق، ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة، فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون آخر؟ أيكون المستشرقون أنفسهم لم يبرأوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات[3].

إن التشكيك في أخبار السنة النبوية أو إنكارها وعدم الشك في شعر أمية يتلاءم مع منهج الاستشراق في الطعن في نبوة محمد ﷺ ونفي أن يكون القرآن قد نزل به الروح الأمين على قلب هذا النبي، وأي باحث منصف يقضي على الاستشراق وفقاً لذلك المنهج بأنه لا يبرأ من التعصب، ولا يعرف الامانة العلمية، وانه يخضع في آرائه لمواريثه الدينية وأهوائه الشخصية.

ويحاول مستشرق آخر أن يثبت أن مصدر القرآن ليس البيئة الصحراوية أو أشعار أمية وغيره، بل مصدره الحنفاء[4]، وهم جماعة، يعتقدون بوحدانية الله ولم يعبدوا الأصنام،ولكن هؤلاء الحنفاء كانوا قبل البعثة قلة، يعدون على

(3) انظر في الأدب الجاهلي ص143 ط القاهرة.

(4) انظر مدخل إلى القرآن الكريم للدكتور محمد عبد الله دراز ط دار القلم ص131 ـ الكويت.

الأصابع، وكانت عقيدتهم يلفها الغموض فيما يتعلق بوجود الله ووحدانيته وليس لديهم تصور واضح سليم للتشريعات والقوانين، إن كل ما يعرف عنهم أنهم كانوا ضائقين ذرعاً بما كان عليه قومهم من وثنية وجهالة، وضلالة، ولكن ما كانوا يستطيعون أن يقدموا لهم البديل الذي يخرجهم من الظلمات إلى النور، ومن ثم لا يمكن أن تكون تصرفاتهم من المصادر الرئيسية للقرآن الكريم الذي يحتوي على تعاليم وأحكام واضحة جلية، لا لبس فيها ولا غموض، فدعوى هذا المستشرق لا تقل خللاً في الرأي أو فساداً في الاستنباط من دعاوى غيره الذين أجهدوا عقولهم؛ ليثبتوا بشرية القرآن وأنه صدى لواقع البيئة التي عاش فيها محمد ﷺ.

العوامل الخارجية:

أما العوامل الخارجية التي أمدت محمداً ـ فيما يزعم الاستشراق ـ بالأحكام والتعاليم التي وردت في القرآن، فهي الحكم، المواعظ، المبادئ، الأوامر، النواهي والقصص الواردة في كتب التوراة، الإنجيل والكتب السماوية الأخرى[5].

والاستشراق يبرهن على ما ذهب إليه ـ من تأثير العوامل الخارجية ـ بما بين القرآن والكتب السماوية السابقة من تشابه في القصص وبعض الأحكام، وكذلك باتصال محمد ﷺ ببعض الأحبار والرهبان سواء في رحلاته، أو مكة وضواحيها، أو يثرب والوحات القريبة منها، وتلقى عنهم ما جاء في تلك الكتب وانتقى منها ما شاء أن ينتقي، وصاغ من كل ذلك كتاباً، وقال بأنه أوحي إليه، ولم يوح إليه شيء.

والتشابه الذي يظن الاستشراق أنه دليل على أن مصدر القرآن الكريم هو الكتاب المقدس وغيره، يدل على العكس من هذا؛ إنه يشهد على القرآن وسائر الكتب السماوية مصدرها واحد، ولكنه يمتاز عنا بأنه معجزة ويحفظه الله من

(5) انظر الظاهرة الاستشراقية ج1 ص393.

التحريف والتبديل غير أنه الاستشراق ـ وفقاً للأهواء التي تسيطر عليه ـ يعكس القضية فبدلاً من أن يرى في هذا التماثيل وحدة المصدر يراه آية النقل والتأثر.

وعن علاقة محمد ﷺ ببعض الأحبار والرهبان وأخذه عنهم، لا يذكر التاريخ أنه ﷺ جلس من بعض هؤلاء مجلس المتعلم، أو أنه ـ قبل أن يوحي إليه ـ كان قد تردد على صومعة أو دير؛ لدراسة التعاليم اليهودية والنصرانية.

وإذا كان قد نقل أن محمداً ﷺ لقي، وهو غلام، أحد الرهبان[6] وكان ذلك في صحبة عمه أبي طالب فلم يثبت أن هذا الراهب شرح لمحمد ﷺ الكتاب المقدس أو لقنه بعض التعاليم الدينية، وكل ماتذكر الراويات عن هذا اللقاء أن الراهب حذر عم الغلام من اليهود؛ لأنهم إن عرفوا ما عرفه عن محمد ﷺ، سيقتلونه حسداً وحقداً، ويضاف إلى أن عمر محمد ﷺ وقت ذلك اللقاء لم يكن يتيح له أن يدرس الأديان وكتبها، ولم يتحدث إلا بعد نحو ثلاثين عاماً، بعد أن أوحى إليه.

وإذا كان محمد ﷺ أيضاً قد قام وهو شاب ببعض الرحلات التي كان يتاجر فيها بمال السيدة خديجة (رض)، فلم يثبت كذلك أنه لقي في هذه الرحلات أحداً من الذي يترهبون أو يلمون باليهودية والمسيحية، فضلاً عن أن الفكر المسيحي الذي كان منتشراً بين الغساسنة بسوريا لم يحرر هؤلاء العرب من مواريثهم الجاهلية، كما أنه لم يكن فكراً مستقيماً، وكان لدى بعض المستشرقين مجموعة من الخرافات المنفرة والطقوس الدينية المنحلة.

ويتضح مما أسلفته عن موقف الاستشراق من مصدر القرآن أن بين المستشرقين اختلافاً في الرأي حول هذا المصدر، وإن كانوا متفقين على أن الوحي الإلهي ليس مصدراً له؛ وهذا يعني أن هؤلاء المستشرقين لم يبدأوا دراستهم للقرآن دون الاعتقاد المسبق ببشريته وكذب محمد في دعوته، فراح كل منهم ينقب عن مصدر لهذا الكتاب فكان التناقض والاضطراب في تحديد هذا

(6) من المستشرقين من يرى أن لقاء محمد ﷺ يراهب وهو غلام مجرد قصة من نسج الخيال (وانظر مدخل إلى القرآن ص134).

المصدر؛ مما يؤكد أنهم في دراستهم ناكبون عن المنهج العلمي، ومكبلون بمتقداتهم وأهوائهم.

ولو كان الاستشراق قد أخذ نفسه بالمنهج العلمي ـ كما يدعى ـ لاهتدى إلى أن القرآن ليس بشري المصدر، وأن محمداً ﷺ لم يأت به من عنده، ولم يتأثر بأحد (في تأليفه)، فلو كان القرآن كما يذهب المستشرقون، فكيف يمكن تفسير ما ورد من آيات، تعاتب الرسول على بعض ما اجتهد فيه؟ كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(7).

لقد عوتب الرسول في هاتين الآيتين عتاباً شديداً؛ لأنه قبل الفداء من أسرى بدر، وهو تصرف أقرب إلى طبعه الرحيم، ولعله فعل هذا أملاً في هداية قومه وتأليف خصمه، ولكن الله تبارك وتعالى نبهه إلى ما هو حق في ميزان الحكمة الإلهية.

كذلك عوتب الرسول ﷺ لما أذن للمنافقين الذين استأذنوه بالتخلف عن غزوة تبوك، قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾(8).

والقرآن مع هذا اشتمل على طائفة من الإشارات العلمية والقضايا الغيبية التي تنفي أن يكون بشرياً، وقد شهد بذلك كل الذين درسوا تلك الإشارات دراسة موضوعية من المسلمين وغيرهم.

ثم.. كيف تفسر هذا الاختلاف الكبير بين القرآن والسنة، من حيث الأسلوب، وطريقة الأداء، ومنهج التعبير، ما دام المصدر واحداً وهو محمد ﷺ؟ وكيف يستطيع شخص واحد ـ مهما كان بارعاً صناعاً ـ أن ينطق بأسلوب معين، فيقول هذا قرآن من عند الله، ثم ينطق بكلام آخر، يختلف عنه في الأسلوب، فيقول: هذا حديث من كلامي؟

بل كيف يتسنى التمييز والتفريق في عقل واحد بين نوعين من الكلام لكل

---

(7) سورة الأنفال، الآية: 67 و68.

(8) سورة التوبة، الآية: 43.

منهما طابعه المتميز وصياغته الخاصة؟ أليس الأسلوب معبراً عن شخصية صاحبه؟

ثم ما الذي كان يصد الرسول عن نسبة شرف القرآن العظيم إليه أو كان من إنشائه وتأليفه؟[9].

إن حديث الاستشراق عن مصدر القرآن لا يسنده دليل أو برهان، ولو كان لدى المستشرقين دليل صريح، لأدلوا به، ولو عرفوا شخصاً أو أشخاصاً كان لهم دورهم في مد محمد ﷺ بما يدعون، لأخبرونا به إنهم حاولوا أن يثبتوا بشرية القرآن، فأطلقوا لخيالهم العنان، فجال وصال في متاهات التخمين والأوهام وهو مع هذا لا يعدم وسيلة لإصغاء طابع العلمية والموضوعية على آرائه، بيد أن النقد الفاحص لها ينتهي ـ لا محالة ـ إلى إثبات بطلان تلك الآراء، وأنها مجرد خيالات وظنون، وأنها بعيدة كل البعد عن العلمية والموضوعية.

وإذا أردنا أن نتعرف على موقف الاستشراق من محتوى القرآن، فإن الذي لا ريب فيه أن موقفه من المصدر، سيقود في يسر إلى الوقوف على ذلك الموقف؛ لأن القول بأن محمداً صاغ تعاليم الكتاب المقدس واعراف الحياة الصحراوية يعني أن محتوى ما صاغه مزاج من هذه الأعراف وتلك التعاليم.

واجتزى هنا بالإشارة إلى علمين عن أعلام المستشرقين، وهما ـ فيما أرى ـ يعكسان ـ بوجه عام ـ نظرة الاستشراق حول محتوى القرآن أو تعاليمه، والحكم عليها.

هذان المستشرقان هما «بودلي» و«بروكلمان» والأول فرنسي والثاني ألماني، وقد عقد الأول في كتابه: «الرسول حياة محمد»[10] فصلاً، تحدث فيه

(9) انظر مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ج1 ص32 تونس.

(10) ترجم هذا الكتاب إلى العربية الدكتور عبد الحليم محمود وآخر.

عن أسس العقيدة الإسلامية وهو يعتمد في هذا على القرآن الكريم وقد استهل حديثه بمقدمة، توحي إلى القارئ بأن الكتاب يؤمن بسلامة تلك العقيدة؛ فهو ينفي عن الرسول الكذب والادعاء، والتنقل عن كتب السابقين ثم يعرج بعد ذلك بطريقة فنية إلى التصريح بأن دعوة محمد فيها من اليهودية والمسيحية والوثنية، وأن كل مبادئ الإسلام قد جاءت صدى للبيئة التي عاش فيها الرسول، فالزكاة في نظر «بودلي» غير واجبة، وقد فرضها محمد رأفة بالضعفاء الذين شاهدهم يعذبون في أودية مكة. وهذا خطأ محض والزكاة لم يفرضها محمد؛ وإنما فرضها الله، وهي ذات رسالة اجتماعية واقتصادية مهمة؛ إذ أنها تحقق التكافل بين أبناء الأمة وتسهم في توزيع الثروة على نحو ما، وتؤكد أن المال مال الله، ولا ينبغي أن يحوزه أحد بطريق محرم أو يمنع الحقوق المشروعة فيه.

ويتحدث «بودلي» عن الجنة والنار فيقول وما الجنة إلا تجسيم ما رآه محمد من نعيم خارج بلاد العرب في أثناء رحلاته.. وما الجحيم إلا تجسيم مشاق الصحراء المحرقة الماحلة التي تحيط بمكة؛ فهو ينعت الرسول بالتضليل والكذب، وأن الجنة والنار فكرة، ابتدعها محمد؛ ليحمل الناس على الإيمان بما يدعوهم إليه، وكأنه يريد أن يقول للمسلمين: إن اليوم الآخر خرافة، وإن المؤمنين به قوم مضللون.

ويقول «بودلي» عن العلاقة بين البيئة والتشريعات الإسلامية: «وقد املت الظروف المحلية كثيراً من القوانين الإسلامية؛ فيرجع تحريم لحم الخنزير إلى رداءة مراعي الخنازير وقذارتها في الشرق، فهي أحط من مثيلاتها في الغرب، كما أن العرب لا يعرفون كيف يطيبون لحومها، ولا يعرفون طريقة طهوها».

والواقع أنه لا رداءة المراعي، ولا الجهل بكيفية طهو لحوم الخنازير يعتبر السبب في تحريمها، بل يرجع ذلك التحريم إلى علل أخرى منها ما كشف عنه البحث العلمي الحديث من الخطر النفسي والجسمي على الإنسان إذا تناول لحوم هذه الحيوانات.

وكذلك يعلل تحريم الخمر إلي: «شغف العرب بنوع من المشروبات

الروحية المستخرجة من البلح، فلو كانت بلاد العرب بلاد نبيذ، فربما أدى ذلك إلى عدم التفكير في تحريم الخمر».

ولكن تحريم الخمر لا يرجع إلى كونها مستخرجة من بلح أو غيره؛ وإنما يرجع إلى تأثيرها الضار على العقل، ومن ثم كان مسكر حراماً، حماية لنعمة العقل من الفساد.

وأما «بروكلمان» فقد عقد في الجزء الأول من كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية» فصلاً موجزاً عن تعاليم محمد، أعطى فيه صورة مشوهة لأركان الإسلام وهو في هذا لا ينفك مذكراً بأن هذه الأركان قد انبثق عنها فكر محمد ومعظمها قد استقاه من التوراة والإنجيل وعادات الأمم الخالية؛ فاليوم الآخر وما فيه من حساب وعقاب فكرة يهودية، نسج محمد حولها كثيراً من الأوهام والأكاذيب، والصلاة طقوس فارسية وتقبيل الحجر الأسود عبادة وثنية، ويقول عن قانون الجزاء في الإسلام: «أما القانون الجزائي في الإسلام، فقد ظل على مستوى يقرب من السذاجة وهو لا يمثل إلا تقدماً ضئيلاً بالنسبة إلى مفاهيم القوانين الوثنية القديمة».

والحقيقة أن اليوم الآخر ليس فكرة يهودية، وليست الصلاة طقوساً فارسية، وليس تقبيل الحجر الأسود عبادة وثنية، وقانون العقوبات في الإسلام ليس تقدماً ضئيلاً بالنسبة إلى القوانين الوثنية، فهو في مستوى أرفع من القوانين الحديثة التي وضعت في عصر الحضارة والتقدم الفكري.

وهكذا أرجع «بروكلمان» كما أرجع «بودلي» تعاليم القرآن إلى عادات الأمم القديمة ومعتقداتها وكذلك إلى البيئة التي نشأ فيها محمد وهذا كله افتراء، وتضليل، ويمثل جهلاً فاضحاً أو تشويهاً مقصوداً لحقائق لا يرتاب فيها، إلا كل من سيطر التعصب على عقله ووجدانه.

وبلغ التعصب ببعض المستشرقين أن ذهب إلى أن اشتمل القرآن على مبادئ عادلة وفضائل كاملة لا يعني أنه من عند الله[11]، ويوازن بين القرآن

---

(11) انظر المستشرقون والإسلام للأستاذ زكريا هاشم ص153 ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

والتوارة والإنجيل، ويرى أنهما أرقى من القرآن؛ فالتعاليم التي جاءا بها أشرف من تعاليمه، ومن ثم فليس وحياً إلهياً، وإنما هو تلفيق من شتى المصادر الدينية وغيرها.

وخاض الاستشراق في تاريخ القرآن، فشكك في الوسائل التي استخدمت لحفظه ومن ثم نفي أن يكون القرآن قد دون في عهد النبوة، وحكم على ما دونه أبو بكر (رض) بأنه يختلف في مضمونه وترتيبه عما كان يحتفظ به بعض الصحابة، وأن مصحف عثمان لم يلق قبولاً من كل المسلمين، وأنه في عهد عبد الملك بن مروان أدخلت على القرآن تغيرات وتعديلات.

لقد أدعى «بلاشير» أن فواتح السور بالحروف المقطعة ليست من القرآن، وأنها رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني، فمثلاً حرف الميم كان رمزاً لصحف المغيرة... والهاء لصحف أبي هريرة... والصاد لصحف سعد بن أبي وقاص.. فهذه الحروف لدى «بلاشير» إشارات لملكية الصحف، وقد تركت في مواضعها سهواً، ثم ألحقها الزمن بالقرآن فصارت قرآناً[12].

وقد نفى «بلاشير» أن يكون ما نزل من القرآن في مكة قد دون في عهد الرسول ﷺ وأن بدء التدوين كان بعد الهجرة، ومع ذلك لم يكن هذا التدوين صحيحاً ودقيقاً فسقطت آيات كثيرة منه، فضلاً عن أن بعض ما كان مكتوباً عليه من العسب والرقاع قد ضاع[13].

وقال «جولد زيهر» في مستهل كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي»: فلا يوجد كتاب تشريعي، اعترف به طائفة دينية اعترافاً عقائدياً على أنه نص منزل أو موحي به يقدم نصه في أقدم عصور تداوله في مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في النص القرآني.

وكما كانت آراء المستشرقين في مصدر القرآن غير علمية وغير موضوعية

---

(12) نظرات استشراقية للدكتور محمد غلاب ص12 ط القاهرة.

(13) انظر الظاهرة الاستشراقية ج1 ص375.

كانت آراؤهم في تاريخ القرآن كذلك فعلى أي أساس بنى «بلاشير» رأيه في أن فواتح السور بالحروف المقطعة ترمز إلى الصحف التي كانت عند الصحابة؟ إن هذا المستشرق ذهب به الخيال والافتراض مذهباً غريباً وبعيداً عن الحق، وهو فيما ذهب إليه لا يملك دليلاً علمياً ولا يستطيع أن يبرهن على تلك النظرية الفاسدة في تفسير الحروف المقطعة التي بدئت بها بعض السور، وكانت من شواهد الإعجاز القرآني.

وأما رأيه في تدوين القرآن فهو يحاول به أن يثبت أن القرآن الذي يتلوه المسلمون الآن قد ضاع منه الكثير؛ لأن ما نزل من القرآن في الفترة المكية يبلغ تقريبا 19/ 30 من القرآن كله فإذا تسرب الشك إلى أن القرآن في مكة لم يدون فهذا يعني أن ما بأيدي المسلمين اليوم ليس هو القرآن كله.

وهذا الرأي لا يقوم على دليل، ولا يسنده أثر تاريخي وهو مجرد فرض لا يمكن إثباته ولا البرهنة على صحته فضلاً عن أن كل المصادر التي أرخت للفترة المكية أشارت إلى كتاب الوحي الذين قاموا بأقدس مهمة في التاريخ وهي تدوين آخر وحي الله إلى خلقه ولكن الاستشراق ـ وهذا دأبه ـ يحلو أن له يفتعل الشكوك، ويختلف الظنون فيما هو مجمع عليه.

و «جولد زيهر» في حكمه في اضطراب النص القرآني يلقي القول على عواهنه، فلم يقم هذا الحكم على فكر سليم وبحث علمي دقيق، وإنما قام على الرغبة في تشويه الكتاب الذي أحكمت آياته.

إن هذا المستشرق معروف بأحقاده، وتعصبه وممالأته للصهيونية وهو في كل آرائه يحاول أن ينفث سمومه، وأن يقدم الإسلام ونبيه وكتابه الخالد والتراث العلمي الإسلامي في صورة منفرة تسئ إلى هذا الدين والمؤمنين به ومن ثم كانت دراساته عن الإسلام والمسلمين كلها سموماً وافتراءات وأحقاداً وتخرصات.

والاستشراق لا يكتفي بالحكم على النص القرآني بضياع قدر منه، واضطراب صياغته، بل يتهم الصحابة (رض) بأنهم أضافوا إلى هذا النص ما ليس منه، وأن الأهواء السياسية لعبت دورها في تغيير بعض الآيات أو حذفها،

فالمستشرق الفرنسي «كازانوفا» يذهب في كتابه «محمد ونهاية العالم»[14] إلى أن هناك آيتين يشك في صحة نسبتهما إلى الوحي الإلهي يرجح أن يكون أبو بكر هو الذي أضافهما على أثر موت النبي فأقره المسلمون على ذلك وهما قول الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[15] وقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾[16].

وهذا المستشرق بما قاله يعبر عن جهله بالسيرة النبوية وبأسباب النزول وبفقه سياق الآيات، ولأنه يريد أن يثير شكاً يتلمس مطعناً يظن بلوغ الغاية من زعزعة ثقة المسلمين بصحة كتاب الله وذلك أن الآية الأولى استشهد بها أبو بكر (رض) حينما رأى الناس قد عصف بهم الحزن بعد وفاة النبي ﷺ ومنهم من لم يصدق أنه قد مات، وكان لهذا أثره؛ فالنفوس الحزينة قد زايلها ما سيطر عليها واستبد بها من آلام والآية قد نزلت بسبب محنة المسلمين يوم أحد، وما أشيع بأن الرسول قد قتل، واختلف المسلمون أيواصلون القتال أم لا؟ فأنزل الله الآية؛ لتبين أن محمداً ﷺ كغيره من الأنبياء سيموت فإذا مات تخليتم عما جاءكم به ودعاكم إليه ومن فعل ذلك فإن عاقبة أمره خسران.

ونزلت الآية الثانية بالمدينة وتعني إبلاغ النبي بأنه سيموت كما تموت كل الخلائق فكل نفس ذائقة الموت.

وإذا كان الأمر كما ذهب إليه ذلك المستشرق أن أبا بكر اخترع الآيتين فكيف يسكت المسلمون على ذلك ويوافقونه على هذا التزوير المتعمد مهما يكن الباعث عليه وهم أشد حرصاً على كتاب الله؟

إن الاستشراق تكلم عن تاريخ القرآن كلاماً، يدور كله في فلك اتهام المسلمين في القرن الأول بأنهم حذفوا وغيروا وأضافوا ولكي يلبسوا هذا الاتهام

---

(14) انظر المصدر السابق ص377.

(15) سورة آل عمران، الآية: 144.

(16) سورة الزمر، الآية: 30 و31.

ثوب الحقيقة العلمية عولوا على بعض الآثار الضعيفة والروايات الموضوعية ولم يرجعوا إلى المصادر الأصلية والأقوال الصحححية.

والمستشرقون الذين لا يجيدون النطق بالعربية ـ مهما امتدت دراساتهم وقراءتهم في تراثها ـ تطاولوا على لغة القرآن الكريم التي هي أرفع بيان في العربية فأدعى بعضهم بأن هذا الكتاب غير فصيح وغير بليغ وأن به أغلاطاً نحوية، وتاريخية ومتناقضات لفظية[17].

ويسلم بعض المستشرقين بفصاحة القرآن ولكن ـ مع هذا ـ يذهب إلى إنه لا يلزم من فصاحة كتاب من الكتب أن يكون من عند الله ويضرب مثلاً لذلك بوجود بعض الآثار الأدبية العالمية كالإلياذة والأوديسة[18] لهوميروس.

إن حديث الاستشراق عن لغة القرآن أدل برهان على الجهل وسوء النية، وخبث الهدف فالأعجمي الذي لا يقدر أن يبين عما في نفسه بالعربية هو الذي يقضي على القرآن بأنه ليس فصيحاً وأن به أغلاطاً نحوية! إن هذا الحكم شهادة للقرآن بأنه في الذروة من الفصاحة والبيان كما يقول الشاعر

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل

إن عجز العرب من الإتيان بمثل أقصر سورة من القرآن ـ مع حرصهم الشديد على ذلك ـ لأوضح برهان على تفرد القرآن في العربية بإعجازه التشريعي والعلمي فلا سبيل لوضعه منزلة أي كتاب بشري أو تشبيه به مهما تكن فصاحته وبلاغته، ولكن الاستشراق ـ من منطلق نظرته إلى القرآن وهو أنه ليس وحياً من عند الله ـ يلجأ إلى كل ما يسوغ له القول ببشريته واضطراب آياته والعبث بتدوينه، وتدخل الأهواء والمصالح الخاصة في الإضافة إليه، والحذف منه ومحاولة النيل من مستواه البلاغي واللغوي وهذا يؤكد أن دراسات الاستشراق عن القرآن تفتقر إلى الموضوعية والأمانة العلمية وأنها لا تتغيا سوى التشويه ونفي أن يكون هذا الكتاب آخر وحي الله إلى الناس، وأن تكون له الهيمنة على

(17) انظر المستشرقون والإسلام ص118.

(18) المصدر السابق ص144.

كل الكتب التي نزلت من قبله وذلك حرصاً منه على منع تأثر القرآن وانتشاره ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[19].

ويتضح مما سبق أن خصائص المنهج الاستشراقي في تفسير النص القرآني مزاج من الاعتقاد ببشرية هذا النص، وأن مصادر النص ترجع إلى عوامل داخلية روح هذه الحضارة، وأن دعوته إلى ما يسمى بحضارة البحر المتوسط ليست إلا مدخلاً لكي يكون لفرنسا سلطانها الثقافي بين العرب.

آثار المنهج الاستشراقي في التفسير القرآني:

إن المنهج الاستشراقي في تفسير النص القرآني آثاراً خطيرة على المستويين العالمي والإسلامي.

أولاً ـ على المستوى العالمي:

زرع الخوف من الإسلام في نفوس غير المسلمين وبخاصة أهل الكتاب مما كان سبباً في توتر العلاقات بين المسلمين واليهود والنصارى، ويعبر عن هذا الخوف أجهزة الإعلام في كل يوم وتضاعف هذا التعبير بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وأحداث الحادي عشر من سبتمبر وأطلق على الإسلام كلمة الخطر الأخضر ومن ثم يلاحظ المتبع لمسارات السياسة الدولية المعاصرة أنها تتخذ من قضايا المسلمين وحقوقهم مواقف مجافية للحق والإنصاف، والفكر الاستشراقي هو المسؤول عن هذا المواقف، لأنه هو الذي قدم الإسلام والمسلمين للعالم غير الإسلامي فأستقر في وجدان هذا العالم النفور من الإسلام والاستهانة بالمسلمين منذ عدة قرون، وزاد ضعف العالم الإسلامي من تصديق كل ما قاله الاستشراق وهذا يفسر الخوف الغربي من الصحوة الإسلامية، لأنها تعني عودة القوة للمسلمين وفي هذا تهديد لمصالح الغرب وأطماعه العدوانية في الأقطار الإسلامية.

---

(19) سورة الأنفال، الآية: 30.

وبلغ الموقف الغربي المضاد للإسلام والمسلمين ذروته في تلك المحاولة السيئة التي تسعى لتشويه القرآن، وصرف المسلمين عنه وتجلت هذه المحاولة فيما يسمى بالفرقان الحق، وهو كتاب مزج فيه الاستشراق بين آيات من القرآن ونصوص من التوراة والإنجيل بحجة داحضة تريد التقريب بين الأديان الثلاثة وقد وزع هذا الكتاب في بعض إمارات دول الخليج ولا استبعد توزيعه بوسائل شيطانية في كثير من الدول الإسلامية.

والخلاصة أن منهج الاستشراق في دراسة القرآن والسنة وما قدمه الفكر الإسلامي في مختلف مجالات البحث العلمي كان من وراء كل المواقف المعادية للإسلام والمسلمين فلا غرو أن تمالأ الغربيون جميعاً على قهر هذا الدين في عقر داره، واقتسموا أقطاره وسعوا لاحتلاله عقلياً وثقافيا بعد أن احتلوه عسكرياً حتى يزحزحوه عن أصالته وأسباب قوته، فيظل تابعاً لهم وإن كان من الناحية الشكلية متمتعاً بالاستقلال والحرية.

ثانياً ـ على المستوى الإسلامي:

كان من أهم آثار المنهج الاستشراقي في دراسة الإسلام ومعجزته الخالدة إحداث التمزق والصراع المذهبي بين المفكرين والمثقفين في العالم الإسلامي فهؤلاء المفكرون لا يتفقون على كلمة سواء في قضايا أمتهم المصيرية، فمنهم من أولع بالفكر الاستشراقي والثقافة الغربية فدعا إليهما ونأوأ سوهما منا ومنهم من رأى في هذا الثقافة وذلك الفكر خطراً على الذاتية الإسلامية فعاداهما ومن ثم شهد هذا العالم منذ أكثر من نصف قرن اختلافات كثيرة استهلكت طاقات أهل الرأي فيه دون جدوى وما زالت هذه الاختلافات حتى الآن تشغل الأمة بما لا يعود عليها بطائل في دينها ودنياها[20].

إن ما يعاني منه الفكر الإسلامي المعاصر من بلبلة ومتناقضات ترجع بعض أسبابه ـ إن لم تكن كلها ـ إلى ما قدمه الفكر الاستشراقي في مفاهيم

(20) انظر صور استشراقية ص30.

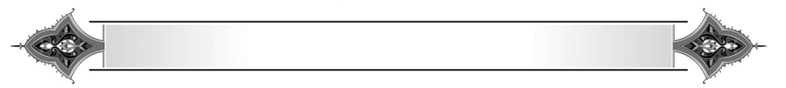
خاطئة، وأفكار مزورة عن الإسلام وتاريخه، لأن هذه الأفكار والمفاهيم راجت بيم المثقفين وأشباه المتعلمين في المجتمع الإسلامي بعد أن خضع للاحتلال الغربي وأصبحت للفكر الاستشراقي الهيمنة والتوجيه للسياسة التربوية والاجتماعية في هذا المجتمع فتمزق ثقافياً في ظل الثنائية التعليمية، وما تمخض عنها من ظهور التيارات المتصارعة التي يدعى أتباع كل منها أنهم على الحق دون سواهم، فلا غرو أن اختلفت صفوة المفكرين والباحثين في الأمة الإسلامية حول قضية لم يختلف المسلمون فيها من قبل وهي أن الإسلام دين ودولة عقيدة وشريعة ،وأنه الحل الأمثل لكل مشكلات التخلف والضعف والتفرق والعصبية والمذهبية والعرقية.

وبعد فإن هذه الآثار بنوعيها تمثل تحدياً للإسلام من حيث عمومه وخلوده وصلاحيته الدائمة للتطبيق، وهي من ثم تفرض على أهل الذكر في الأمة أن يخططوا لدراسات علمية موضوعية تخاطب غير المسلمين بلغاتهم لترد على الافتراءات والأباطيل، ولتقدم الصورة الصحيحة للإسلام وحضارته الإنسانية، هذا من جهة ومن جهة أخرى تقدم للمسلمين الدراسات العلمية التي تتسم بالوسطية والاعتدال وتجادل بالتي هي أحسن لتوضح تشريعات الإسلام وتؤكد أنها تلائم الفطرة الإنسانية وأن اختلاف الآراء حولها ليس لها مسوغ شرعي أو عقلي وأن الأولى أن تلتقي كل النظريات والأفكار حول وجوب تطبيق الشريعة الغراء، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله.



سعاد أبو العيد عطيوة

كلية الآداب - جامعة السابع من ابريل - الزاوية



الحمد لله الذي عَلَّمَ بالقلم، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم وبعد:

ففي بداية هذه الدراسة لا بد لي أن أذكِّر بقول الله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[1] لنؤكد أن كل ما قالته اليهود في كتبها ونسبته إلى الله إنما هو محض زيف محرف فتعالى الله عما يصفون. كما ينبغي التنويه في المقدمة إلى أن ما ورد في إصحاحات بعض أسفار التوارة والإنجيل لا تتصل بسند صحيح.

إن هذه الدراسة تهدف إلى متابعة تطور مكانة المرأة الاجتماعية في ظل

(1) سورة النساء، الآية: 46.

الرسالات السماوية الثلاث لعقد مقارنة بينها إيماناً مني ـ وأنا امرأة مسلمة ـ بالرأي القائل إن ما أعطاه الدين الإسلامي للمرأة لم تعطه اليهودية والمسيحية ولا القوانين الوضعية التي يدعي واضعوها أنها قد أنصفت المرأة من خلال موادِّها ونصوصها ويؤكدون أنها قد حررت المرأة من ظلم المجتمع واضطهاده.

وكذلك للتأكيد على أن الإسلام قد أنصف المرأة وساوى بينها وبين الرجل فلا الرجل مفضل عليها بسبب ذكورته ولا هي أقل منه بسبب أنوثتها فهما سواء في الموقع الإنساني إسلامياً؛ كما أنزلها مكانتها الاجتماعية اللائقة بها والمقررة لها شرعاً؛ ونبدأ هذه الدراسة بعرض مكانة المرأة الاجتماعية في ظل الديانة اليهودية مراعية بذلك الترتيب الزمني لنزول الرسالات السماوية.

أولاً ـ مكانة المرأة الاجتماعية في ظل اليهودية:

تعد اليهودية الديانة الوحيدة من بين الرسالات السماوية التي ألقت عبء الخطيئة الأولى على المرأة وحدها؛ حيث ورد في العهد القديم ما نصه «لقد بدأ الذنب من طرف المرأة وإن المرأة هي التي توجب موتنا»[2] وقد سجلت التوراة قصة هذه الخطيئة وتناول سفر التكوين جزئياتها بالتفصيل إذ جاء فيه قول (آدم) لربه «المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت»[3] كما يتضح لنا أن المرأة في التوراة هي الوسيلة التي اتخذها الشيطان ـ عندما جاء إلى حواء في هيئة حية ـ لإيقاع الرجل في شباك الشر والخطيئة. ومن ثم تناقلت الأسفار اليهودية أن حواء هي التي أقدمت على تحريض (آدم) على الأكل من الشجرة المحرمة. وقد وصفت هذا الفعل بأنه لا يصدر عن عقل متزن وأن نتائجه جعلت المرأة في مكانة دونية وصورتها في الأذهان على أنها قبلت بالسقوط من عليائها (الجنة) وفضلت النزول إلى الأرض[4] فكانت الخطيئة الأولى في الأرض.

---

(2) سفر يوشع ـ الإصحاح 25 ـ فقرة 1.

(3) سفر التكوين ـ الإصحاح 3 ـ فقرة 13.

(4) حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية ـ إبراهيم النجار ـ ط أولى دار الثقافة ـ عمان ـ الأردن 1995 ص17.

وقد عوقبت المرأة بسبب تسرعها في ارتكاب المعصية بعد أن أغوتها الحية بمخالفة أوامر الرب بأن خصصت بالحمل والولادة وما يتبعها من آلام ومشقات وفي إعطاء السيادة عليها للرجل وجعلها خاضعة له طوال حياتها وبالخصوص جاء في التوراة قول الرب للمرأة «تكثيرا اكثر أتعاب حبلك بالوجع تلدين أولاداً وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك»[5].

وقد ذكرت بعض المصادر أنه بعد النبي (موسى) عليه السلام جار اليهود على المرأة (وحمَّلوا حواء وحدها المسؤولية على ارتكاب المعصية الاولى بل جعلوا من هذه المعصية خطيئة كبرى وموروثة تنتقل من حواء إلى بنات جنسها من بعدها من طريق التناسل)[6].

وفي هذا المعنى ورد في مزامير داود أن النبي (ناثان) قال: «هأنذا بالإثم صورت وبالخطئية حبلت بي أمي[7]» ولم ترفع التوراة من قدر المرأة ومكانتها في المجتمع اليهودي بل وصفتها بأنها «شباك وقلبها أشراك ويداها قيود الصالح قدام الله ينجو منها أما الخاطئ فيؤخذ بها»[8] فإذا ما ذكر الرجل والمرأة فالأسبقية للرجل «كرم أباك وأمك»[9] وكذلك «أنت وبنوك وامرأتك»[10] يتضح لنا من خلال وصايا أحبارهم كيف كانوا ينظرون إلى المرأة على أنها جزء من متاع الرجل «لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك»[11].

أما التشريعات اليهودية القديم منها والحديث فإنَّ آياتها وقوانينها وضعت

---

(5) سفر التكوين ـ الإصحاح 3 ـ فقرة 16.

(6) حقوق المرأة بين الشرع والشرعة العالمية لحقوق الإنسان ـ فتنت مسكية بر ـ ط أولى مؤسسة المعارف ـ لبنان ـ 1992 ص19 ـ 20.

(7) الزبور ـ 51 ـ فقرة 5.

(8) سفر الجامعة ـ الإصحاح 7 ـ فقرة 26 ـ 27.

(9) سفر الخروج ـ الإصحاح 20 ـ فقرة 12.

(10) سفر التكوين الإصحاح 6 ـ فقرة 19.

(11) سفر الخروج ـ الإصحاح 20 ـ فقرة 17.

المرأة في مكانة دونية بل جعلتها مجرد مخلوقة للرجل ورفيقة له. كما حصرت وظيفتها ككائن بشري في إنجاب الأطفال، كما تطرفت الديانة اليهودية في نظرتها للمرأة الأم حيث اعتبرتها غير طاهرة وذهبت إلى القول بأن من تلد من نساء بني إسرائيل ذكراً تكون نجسة سبعة أيام وتختن ابنها في اليوم الثامن ثم تبقى ثلاثة وثلاثين يوماً لاستكمال طهارتها، وأن من ولدت أنثى فإنها تكون نجسة أسبوعين ثم تبقى مدة ستة وستين يوماً في دم تطهيرها، وخلال مدة نجاستها يحرم عليها لمس شيء مقدس أو دخول المعبد، وقد ورد في العهد القديم ما نصه «إذا حبلت امرأة وولدت ذكراً تكون نجسة سبعة أيام كما في أيام طمثها علتها تكون نجسة وفي اليوم الثامن يختن لحم غرلته ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها وكل شيء مقدس لا تمس وإلى المقدس لا تجيء حتى تكمل أيام تطهيرها، وإن ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها ثم تقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها[12] ففي ضوء نظرة اليهود الدونية للمرأة صارت عندهم مدة النفاس مضاعفة للمرأة التي تنجب أنثى ومن دلائل احتقار الديانة اليهودية للمرأة اعتبارها نجسة طول فترة حيضها فلا يأكل الرجل من يدها ولا ينام معها في فراش واحد بل تذهب إلى القول بأن ما تضجع عليه الحائض أو تجلس فوقه يكون نجساً وكل من مسها أو مس متاعها يكون نجساً إلى المساء وعليه أن يغسل ثيابه ويستحم. فالحيض والولادة عند اليهود يدنسان المرأة كالخطيئة. فالتوارة تجعل المرأة نجسة ما دامت تنزف سواء كانت حائضاً أم نفساء، وهذه النجاسة تحتاج المرأة إلى التكفير عنها[13] وبالخصوص ورد في العهد القديم ما نصه «وإذا كانت امرأة لها سيل وكان سيلها دماً في لحمها فسبعة أيام تكون في طمثها وكل من مسها يكون نجساً وكل ما تجلس عليها يكون نجساً وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم ويكون نجساً إلى المساء... وإذا طهرت من سيلها تحسب لنفسها سبعة أيام ثم تطهر وفي اليوم الثامن تأخذ

---

(12) سفر لاوين ـ الإصحاح 12 ـ فقرة ا إلى 6.

(13) التناقض في أحداث وتواريخ التوراة ـ محمد قاسم محمد ـ ط أولى ـ جامعة قطر ـ 1992 ص268.

لنفسها يمامتين أو فرخي حمام وتأتي بهما إلى الكاهن إلى باب خيمة الاجتماع فيعمل الكاهن الواحد ذبيحة خطيئة والآخر محرقة ويكفر عنها الكاهن أمام الرب من سيل نجاستها»[14] فالنجاسة تتطلب تطهيراً جعلت له مراسم وتقاليد وتضحية وصلاة على يد الكهنة، والمرأة عند اليهود أحقر من أن تقوم بدور «الحاخامية» الكهانة لأنه لا يجوز لها أن تطلع على أسرار الدين. قد يشركونها في أمور السياسة أو في الحرب بشتى أنواعها لكي تكون سهماً من سهامهم على أعدائهم إلا أنها في نظرهم سهم الغواية وسهم المؤامرة التي تحاك فهم يبعدونها عن الدين لكي لا تفسد العقيدة كما يدعون[15].

فالمرأة اليهودية في الحياة الاجتماعية مخلوق لا منزلة له في الحياة الاجتماعية، تحرم الإرث بوجود الذكر ولا تقبل في الوظائف الدينية ولا تقبل شهادتها ولا أدل على ذلك أنها في مجال القضاء «تعدل شهادة مائة امرأة شهادة رجل واحد»[16] ولا يعتد بنذرها ولا قسمها إلا إذا أثبت ذلك الرجل بسكوته[17].

ثانياً ـ مكانة المرأة الاجتماعية في ظل المسيحية:

تعد المسيحية امتداداً لليهودية في نظرتها الدونية للمرأة لأنها تعتبر العهد القديم (التوراة) جزءاً من عقيدتها وفكرها الديني، وترجع تلك النظرة الدونية للمرأة باعتبارها السبب في إغواء (آدم) وخروجه من جنة الخلد، ويعتبر المسيحيون الذين يؤمنون بالتورارة أن النسل البشري قد تعرض للهلاك الأبدي بسبب عصيان (حواء) للرب وقيامها بإغواء زوجها (آدم)، ويؤكد هذا الرأيَ ما جاء في خطاب أحد رجال الكنيسة وجهه للنساء المسيحيات يقول فيه «أتعلمن

---

(14) سفر لاوين ـ الإصحاح 14 ـ فقرة 19 إلى 30.

(15) حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية ـ إبراهيم النجار ـ مصدر سابق ـ ص20.

(16) قصة الحضارة ـ ول ديوارنت ـ ترجمة محمد بدران ط5 مطابع الدحوى ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ القاهرة ـ 1965 ـ ج14 ص35.

(17) قضية المرأة ـ عبد الفتاح شحادة ط2 ـ دار الكتب الوطنية ـ بنغازي 1425 ص57.

أنّ كل واحدة منكن هي حواء وإن حكم الله على جنسكن ما زال قائماً حتى هذه العصور وبالتالي فالجريمة قائمة، أنتن باب الشيطان، أنتن الآكلات من الشجرة المحرمة، أنتن أول من خالف الشريعة الإلهية، أنتن اللاتي هدمتن صورة الله الجميلة»[18] وسوف أعرض مجموعة من آراء بعض رجال الكنيسة حول المرأة توضح نظرتهم إليها.

فمثلاً القديس (يوحنا الدمشقي) يذهب إلى القول بأن المرأة ابنة الكذب والنفاق وهي حارس جهنم وعدوة السلام عن طريقها فقد آدم الجنة[19] أما القديس (ترثوليان) فقال عنها: «إنها مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان ناقضة لنواميس الله»[20] ويصف القديس (كريستوم) المرأة بأنها «شر لا بد منه وإغواء طبيعي وكارثة مرغوب فيها وخطر منزلي وفتنة مهلكة وشر عليها طلاء»[21]، إن المتأمل في الأقوال السابقة والتي صدرت عن آباء في الكنيسة المسيحية لهم بلا شك وزنهم الديني تصور المرأة في صورة الشيطان العدو الأول للإنسان وتصفها بصفات لا تليق بطبيعتها التي خلقها الله عليها.

إن هذه النظرة المتطرفة للمرأة التي كشفت عنها أقوال رجال الكنيسة ترجع في أصولها إلى (بولس) الرسول الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للمسيحية والذي يرى أن المرأة مجرد متعة للرجل وفتنة له؛ حيث ورد في إحدى رسائله ما نصه «لست آذن للمرأة أن تتعلم ولا تتسلط على الرجل بل تكون في سكوت لأن آدم جُبل أولاً ثم حواء وآدم لم يغو ولكن المرأة أغويت فحصلت في التعدي ولكنها ستُخصص بولادة الأولاد»[22].

لقد ظلت المراة في ظل المسيحية «متهمة اتهاماً يجعل الفرار عن الاقتران

(18) حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الاخرى ـ محمود عبد الحميد ـ ط أولى ـ مكتبة مدبولي ـ القاهرة 1490 ـ ص34.

(19) مكانة المرأة ـ عبد العزيز سيف النصر ـ مجلة منبر الإسلام ـ العدد1 السنة 1987 ـ ص147.

(20) المرأة ـ عبد الحافظ سلامة ـ ط أولى ـ دار الفكر ـ الأردن ـ 1994 ـ ص34.

(21) المرأة من خلال الآيات القرآنية ـ عصمة الدين كركر ـ الشركة التونسية للتوزيع 1985 ص30.

(22) رسالة بولس إلى ثموتاوس ـ الإصحاح 2 ـ فقرة 12 ـ 13.

بها هو الفضيلة التي تقابل كونها هي باعثة الخطيئة الأولى»[23].

ولهذا فسر البعض سبب تفضيل المسيحية العزوبية بأنه ناتج عن الاعتقاد بأن «الزواج دنس يجب الابتعاد عنه وأن المرأة باب الشيطان، مشوهة لصورة الرجل ـ الأمر الذي ساعد على انتشار الرهبنة والتبتل في المسيحية»[24] ويبدو أن المرأة وكينونتها كانت موضع حديث رجال الدين ومحور جدلهم منذ العصور الأُولى للمسيحية. فقد ذكرت بعض المصادر أنه عقد في القرن الخامس الميلادي مؤتمر للبحث في شأن المرأة وكان محور النقاش فيه جملة من القضايا تتعلق بالمرأة فقد طرحت فيه عدة تساؤلات حول حقيقة وجودها. هل هي جسم بلا روح؟ أو هي بروح؟ وأخيراً انتهت المناقشة بالقول إنها خلو من الروح الناجية من عذاب جهنم ما عدا السيدة العذراء أم المسيح»[25] وإنها أيضاً «كائن لا نفس فيه ولأجل ذلك لم ترث الحياة الأخرى»[26].

وفي القرن السادس الميلادي وتحديداً سنة 586م عقد في فرنسا اجتماع ناقش فيه المشاركون موضوعاً يتعلق بالمرأة متسائلين هل هي إنسان أو غير إنسان؟ وانتهوا بعد جدال وتبادل للرأي إلى أن المرأة «إنسان خلق لخدمة الرجل فقط»[27] وإذا كانت هذه النظرات ظهرت منذ العصور المسيحية الأولى فإننا نجد مثيلاتها ظل متداولاً إلى القرن الحادي عشر الميلادي حيث ميز القانون الإنجليزي الرجل عن المرأة وجعلها في يده سلعة في إمكانه التصرف فيها بالبيع، فقد ذكرت المصادر أنَّ القانون الإنجليزي حتى سنة 1085م كان يعطي الرجل الحق في بيع زوجته، بل ذهبت المحاكم الكنسية في الفترة نفسها إلى أبعد من ذلك حيث «أباحت للزوج أن يعير زوجته لغيره»[28] ويفهم مما سبق

(23) قضية المرأة ـ عبد الفتاح شحادة ـ ص60.
(24) مكانة المرأة في الإسلام ـ عبد المنصف عبد الفتاح ـ مجلة منبر الإسلام ـ عدد صفر ـ 1405 ـ نوفمبر 1948.
(25) المرأة ـ عبد الحافظ سلامة مصدر سابق من 33.
(26) قضية المرأة ـ عبد الفتاح شحادة مصدر سابق 61.
(27) حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الأخرى ـ محمود عبد الحميد مصدر سابق ص38.
(28) المصدر السابق ـ الصفحة نفسها.

عرضه أن نظرة رجال الكنيسة المسيحية إلى المرأة تؤكد في مجملها مكانتها الدونية عندهم وبالخصوص جاء على لسان الرسول (بولس) ما نصه «الرجل لم يخلق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجل»[29] واضح أنَّ هذا المبدأ يقوم على أساس السيادة المطلقة للرجل على المرأة فهي خاضعة للرجل «لضعف طبيعتها الجسمية والعقلية معاً والرجل مبدأ المرأة ومنتهاها كما أن الله مبدأ كل شيء ومنتهاه وقد فُرض الخضوع على المرأة عملاً بقانون الطبيعة»[30].

وكثيرة هي النصوص التي جاءت في القوانين الوضعية المسيحية والتي حرمت المرأة من حقوقها المدنية والسياسية وهمشت مكانتها في المجتمع. فقد نصت إحدى المواد على أنه «لا يجوز أن يقوم بالوصايا أو العضوية في المجالس العائلية الفقير والمحجور عليه والنساء وكل من اشتهر بسوء السيرة»[31] فهذه المادة ـ كما هو واضح ـ تضع المرأة في خانة مع الفقراء والمجانين والمجرمين وتقلل من مكانتها، كما أن القانون المدني والكنيسة يعاقبان على الإساءة للمرأة بغرامة تعادل نصف ما يفرض على الرجل نظير هذه الإساءة نفسها[32] وتأكيداً على هذا القصور المدني المفروض على المرأة المسيحية المتزوجة تقرر قوانينهم الوضعية المستمدة من أصول شرعيةٍ دينية أن المرأة «لمجرد زواجها تفقد اسمها واسم أسرتها فلا تعود تسمى فلانة بنت فلان بل تحمل اسم زوجها وأسرته»[33].

ثالثاً ـ مكانة المرأة الاجتماعية في الشريعة الإسلامية:

وقفنا في ورقات سابقة على حال المرأة ووضحنا مكانتها الاجتماعية عند اليهود والمسيحيين وقبل أن استعرض مكانتها الاجتماعية في ظل الإسلام أرى

(29) رسالة بولس إلى كورنتوس ـ الإصحاح 11 ـ فقرة 9.
(30) قصة الحضارة ـ مصدر سابق ج16 ص187.
(31) حقوق المرأة بين الإسلام والديانات الاخرى ـ محمود عبد الحميد ـ مصدر سابق ـ ص39.
(32) قصة الحضارة مصدر سابق ـ ج16 ـ ص188.
(33) المرأة في الإسلام ـ علي وافى ـ ط2 ـ دار النهضة ـ مصر ـ 1974 ـ ص21.

لزاماً علي أن أعطي فكرة موجزة عن حالها في العصر الجاهلي وأتحدث عن مكانتها الاجتماعية بين أفراد مجتمعها.

لقد كان من أخص خصائص البيئة البدائية في عصر ما قبل الإسلام إيثار البنين على البنات وتفضيل الذكور على الإناث، بل نجد بعض القبائل في هذا المجتمع من ترى في البنت سبة وعاراً تستوجب التخلص منها وأداً أو قتلاً»[34] فإن لم يتم ذلك فالأنثى عبء ثقيل على كاهل الأب طوال حياته فضلاً عن أنها «لا تبلغ منزلة الذكور في الحقوق والوجبات فهي لا تصلح لسدانة البيت ولا يتوقع منها أن تبلغ مقاماً كريماً عند الله»[35] وعن مكانتها في الجاهلية يقول الأستاذ (العقاد) «كانت متاعاً يورث ويقسم تقسيم السوائم بين الوارثين... وكانت وصمة تدفن في مهدها فراراً من عار وجودها أو عبئاً تدفن في مهدها فراراً من نفقة طعامها»[36] واجمالاً كانت المراة العربية في عصر ما قبل الإسلام «تابعة للرجل ومنسوبة له ومسيرة بأمره وكان هو يمثلها في مصالحها الخاصة»[37] ولكن مع مجيء الإسلام وانتشار دعوته في أرجاء الجزيرة العربية تحسنت صورة المرأة عما كانت عليه حالها قبل الإسلام حيث جعل الإسلام المرأة في المقام الذي أوجدتها الرحمة الإلهية فيه وتأكدت مكانتها الكريمة بما شرعه القرآن من حقوق لها وما خصها به من واجبات تمكنها من القيام بدور فعال في بناء المجتمع الإسلامي الجديد مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[38] وكثيرة هي الآيات التي أبانت مكانة المرأة الكريمة وأوضحت دورها الفعال في بناء المجتمع الإنساني ولقد أبطل الإسلام عادة الوأد وندد بفاعليها وحرم قتل البنات خوف الفقر حيث قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾[39] وقال

(34) المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها ـ عبد الله عفيفي ـ ط2 ـ دار الرائد العربي ـ 1982 ـ ج1 ص50 ـ 51.

(35) المرأة من خلال الآيات القرآنية ـ عصمة الدين كركر ـ ص137.

(36) عبقرية محمد ـ عباس محمود العقاد ـ المكتبة العصرية ـ ص39.

(37) المرأة في القرآن والسنة ـ محمد عزة دروزة ـ ط أولى ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ 1989 ص9.

(38) سورة البقرة، الآية: 228.

(39) سورة التكوير، الآية: 8.

عز من قائل: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَإِيَّاكُمۡۚ﴾[40] فالإسلام في ضوء الآيات السابقة رد للمرأة حقها المسلوب في الحياة الذي نالته كاملاً غير منقوص. ومن الواضح أن القرآن الكريم أكد على مكانة المرأة فقد أوجب على الرجل احترامها وتقديرها سواء أكانت أماً أم بنتاً أم زوجة، فعندما أوصت آياته الإنسان برعاية والديه وأوجبت الإحسان إليهما معاً[41] خصت الأمهات بذكر ما عانته من آلام الحمل والولادة[42] كما أوصت السنة النبوية بالمرأة عامة خيراً حيث جاء في حديث للرسول ﷺ هذا بعضه «**استوصوا بالنساء خيراً**»[43] وقد أوصى رسول الرحمة بالمرأة الأم خاصة؛ فقد ورد في الحديث أنه «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال أمك قال ثم من؟ قال أمك قال ثم من؟ قال أمك قال ثم من؟ قال أبوك»[44] فقد قدم الرسول ﷺ الأم على الأب في التكريم. بل إن تقدير المرأة في الإسلام أجل وأبعد من ذلك وأكرم إذ جعل الجنة تحت أقدام الأمهات حيث «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أردت أن أغزو وقد جئت أستشيرك فقال هل لك أم قال نعم: «**قال فالزمها فإنَّ الجنة تحت رجليها**»[45].

كما أولت السنة المطهرة اهتماماً بالمرأة بنتاً ورفعت من شأنها فقد حثت الآباء على حسن تربيتها والرفق بها كما جعلت العناية بالبنات وحسن تربيتهن باباً من أبواب الجنة، إذ ورد عن الرسول ﷺ قوله: «**من ابتلي من البنات بشيء فأَحسن إليهن كن له ستراً من النار**»[46] وقال الرسول ﷺ «**من عال ثلاث بنات فأدبهن وزوجهن وأحسن إليهن فله الجنة**»[47] فالرسول في ضوء الأحاديث

---

(40) سورة الإسراء، الآية: 31.

(41) سورة لقمان، الآية: 13.

(42) سورة الإسراء، الآية: 23.

(43) صحيح مسلم بشرح النووي ـ ط2 دار الفكر ـ بيروت ـ 1972 ـ ج16 ص58.

(44) المصدر السابق نفسه ج16 ص102.

(45) سنن النسائي ـ بشرح السيوطي ـ دار الثقافة بيروت ج5 ص11.

(46) صحيح البخاري بشرح النووي ج16 ص129.

(47) سنن أبي داود ـ ج5 ص355.

السابقة جعل الإحسان إلى البنات من أسباب النجاة يوم القيامة وسبيلاً إلى دخول الجنة. ولا عجب أن يسمو الدين الإسلامي بالمرأة وأن يحرص على مساواتها بالرجل، ويشهدُ التاريخ على رجاحة عقل المرأة فقد كان أول من آمن بالدعوة الإسلامية هي السيدة الجليلة «خديجة بنت خويلد» رضي الله عنها، وكانت سمية أول شهيدة في الإسلام، وكانت فاطمة أخت عمر بن الخطاب هي السبب في دخولِهِ الإسلام ثم كانت حفصة أم المؤمنين من بين من أؤتمن على حفظ كتاب الله بعد جمعه. «ولا يقف الإسلام عند هذا الحد في تكريم المرأة والرفع من منزلتها فقد قرر المساواة بينها وبين الرجل في الأمور الدينية» والتكاليف الشرعية إذ قال الله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[48] وللتأكيد على مكانة المرأة واعتبارها مساوية للرجل نذكر أن من السور الطوال في القرآن الكريم سورة النساء وسورةَ مريم وسورةَ المجادلة التي اهتمت بشكوى المرأة من زوجها وسورةَ الطلاق التي أوضحت حقوق المرأة. وكما ساوى الإسلام بين الذكر والأنثى في الأمور الدينية ساوى أيضاً بينهما في الأمور المدنية حيث أعطى المرأة حقوقها المدنية كاملة لم يفرق بين وضعها قبل الزواج ووضعها بعده «فقد قرر للمرأة أهلية وحقاً كاملاً غير مقيد بأي قيد ما عدا ما حرم الله ورسوله في جميع التصرفات المدنية والاقتصادية والشخصية»[49] ومن ثم صار من حقها إن كانت بالغة راشدة أن تتعاقد وتملك وأن تجري جميع أنواع العقود من بيع وشراء ورهن ووصية. كما صار من حقها التقاضي أمام القضاء لرفع قضية ما أو للإدلاء بشهادتها فلا يحق لأي شخص التصرف في أموالها إلا بإذنها أو بتوكيل منها»[50] وإذا كانت اليهودية والمسيحية قد تطرفتا في نظرتهما للمرأة حين اعتبرتها غير طاهرة بالفطرة وإنها نجسة طول مدة حيضها ونفاسها بل إن التوراة فرقت بين مدة

---

(48) سورة النحل، الآية: 97.

(49) المرأة في القرآن والسنة ـ محمد دروزة ـ ص39 ـ 40.

(50) المرأة في الإسلام ـ علي وافي ـ مصدر سابق ص13.

النفاس بحيث جعلتها تطول على المرأة عند ولادة الأنثى فإنَّ القرآن الكريم لم يشر أية إشارة إلى تحديد مدة الحيض والنفاس وبالتالي تكفل الرسول الكريم ببيان هذه المسألة وشرحها، وقد ورد عن أم المؤمنين «أم سلمة» أنها قالت «كانت النفساء تجلس على عهد الرسول أربعين يوماً»[51] وهذا التحديد في المدة المتفق عليه لم يفرق بين ولادة ذكر أو أنثى كما إن الحديث يدل على أن أقصى مدة للنفاس في الشريعة الإسلامية أربعون يوماً فلو انقطع الدم بعد الولادة بأيام قليلة انتهت مدة النفاس وأصبحت المرأة طاهرة فضلاً على أن الحائض لم تعد نجسة ولا كل من يمسها أو تمسه نجس؛ فقد روي أن السيدة عائشة تذكر في حديث لها أنها كانت تبيت مع الرسول الكريم في فراش واحد وهي حائض[52].

وإذا كانت المرأة المسيحية تفقد اسم عائلتها بمجرد زواجها وتنسب إلى زوجها في الاسم فإن المرأة المسلمة تظل محتفظة بنسبها إلى أبيها وأسرته ولا تفقد شخصيتها المدنية بزواجها.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة موضوعاً يعتبر من أهم الموضوعات المتصلة بقضية المرأة وقد انتهت إلى النتائج الآتية:

1 ـ إن مكانة المرأة الاجتماعية كانت أقل شأناً من مكانة الرجل وكانت نظرة الديانات السابقة على الإسلام للمرأة نظرة دونية جعلت الكلمة فيها للرجُلِ وحده مما زاد من سيطرته عليها، وقد تفاوتت هذه السيطرة بين إجبارها على البقاء في البيت والاستمتاع بها وجعلها متاعاً يباع ويشترىٰ وبين قيامها بمهمة إنجاب الأطفال والاهتمام بهم.

2 ـ كانت المرأة قبل الإسلام سلعة تورث وتباع وتشترى بحكم القانون.

---

(51) سنن الترمذي ج1 ـ ص256.

(52) سنن أبي داود ـ ج2 ص621.

3 ـ كانت ينظر إليها على أنها مكمن الشر ومبعث الهلاك.

4 ـ إن وضع المرأة الاجتماعي كان يتأثر في كل زمان ومكان بعاملين أساسين هما العامل الديني والاقتصادي سلباً وإيجاباً في حين إن وضعها الحالي المتردي لا يرجع إلى أسباب تشريعية دينية أو ظروف اقتصادية بقدر ما يرجع إلى أسباب فكرية وثقافية استوردها الشرق من الغرب.

5 ـ إن الإسلام قضى على كثير من الأفكار الفاسدة والآراء الخاطئة التي كانت سائدة في الشرائع السابقة حول طبيعة المرأة واختلافها عن طبيعة الرجل من ذلك نظرة الديانة اليهودية والمسيحية للمرأة على أنها عنصر غير طاهر وأنها ذات طبيعة إنسانية وضيعة في حين قرر الإسلام أن الرجل والمرأة قد خلقا من نفس واحدة وأنهما يكملان بعضهما بعضاً وبالخصوص قال سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[53].

6 ـ لم يذكر الإسلام قرآناً وسنة أن حواء هي السبب في خروج آدم من جنة الخلد ولم يجعلها مصدر غواية آدم بالعصيان والأكل من الشجرة التي حرم الله أكلها؛ بل إن بعض الآيات القرآنية نسبت العصيان إلى آدم وحده كقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[54] وتقرر آيات أخرى أن حواء شاركت آدم في مخالفته لأمر الله كما في قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾[55].

7 ـ إن الإسلام أوجب على الرجل احترام المرأة وتقديرها وإكرامها سواء أكانت أماً أم بنتاً أم زوجة أم أختاً؛ فقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال «**أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم خلقاً**»[56].

(53) سورة النساء، الآية: 1.

(54) سورة طه، الآية: 121.

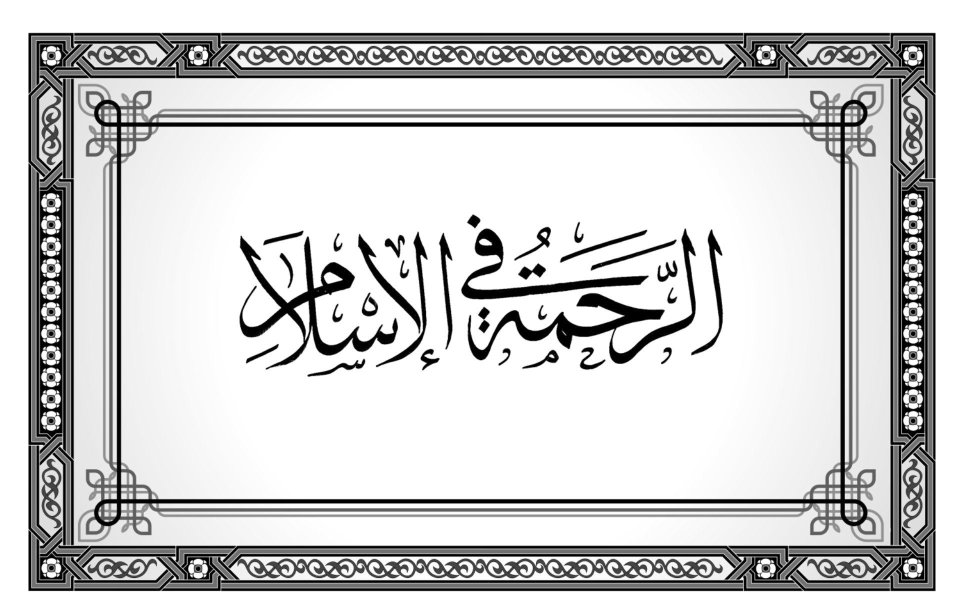
(55) سورة الأعراف، الآية: 19.

(56) سنن الترمذي ج 3 ص466.

8 ـ إن الإسلام اعتبر الأنثى هبة ونعمة بل قدمها على الذكر في قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾[57].

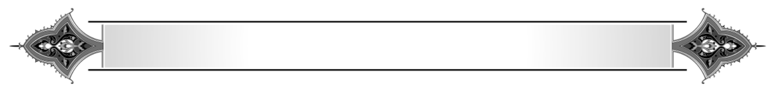
9 ـ إن الإسلام منذ أربعة عشر قرناً جاء بحقوق مشروعة للمرأة لم تسبق إليها اليهودية ولا المسيحية أو أيُّ قانون وضعي، وبذلك نالت المرأة المسلمة في ظله ما لم تنله المرأة الغربية بالقوانين الوضعية الحديثة وبذلك رفع من شأنها وقوّى من ضعفها وأبدلها من ذلها عزاً ومن عبوديتها حرية وكرامة.

(57) سورة الشورى، الآية: 46.



أ. أشرف شعبان أبو أحمد

وابور المياه - باب شرق الإسكندرية - مصر



لقد كان الدعاء بالرحمة قاسماً مشتركاً بين جميع الأنبياء والرسل، بل وبين جميع الخلق منذ بدء الخليقة وحتى يومنا هذا وإلى قيام الساعة. دعا بها آدم وحواء ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1]. ودعا بها سيدنا نوح ﴿وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِيٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[2]. ودعا بها سيدنا يونس ﴿وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[3]. ودعا بها سيدنا موسى ﴿أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ﴾[4]. ودعا بها سليمان ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[5]. ودعا

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 23.

(2) سورة هود، الآية: 47.

(3) سورة يونس، الآية: 86.

(4) سورة الأعراف، الآية: 155.

(5) سورة النمل، الآية: 19.

بها أصحاب الكهف ﴿فَقَالُواْ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةً وَهَيِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدٗا﴾[6].
والدعاء بالرحمة على لسان رسولنا الكريم يتكرر بأساليب مختلفة؛ قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱغۡفِرۡ وَٱرۡحَمۡ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[7] ومن أدعيته عليه الصلاة والسلام المأثورة «**اللهم رحمتك أرجو فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين وأصلح لي شأني كله لا إله إلا أنت**» رواه أبو داود باسناد جيد وقوله: (يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث) أخرجه النسائي والحاكم وصححه الطبراني بإسناد صحيح. وبها يدعو المؤمنون ﴿ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[8] و﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا وَهَبۡ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ﴾[9].

والرحمة هي الرقة والتعطف أي رقة القلب وعطفه. ومن الرحمة يشتق الرحمن والرحيم وهما من أبرز أسماء الله الحسنى واشهرها بعد لفظ الجلالة (الله)؛ وقد ورد ذكرهما في القرآن الكريم في جميع فواتح السور (بسم الله الرحمن الرحيم) ما عدا سورة التوبة التي نزلت دون البسملة، كما ذكر اسم الرحمن واسم الرحيم منفصلين في كثير من الآيات القرآنية، والمصلي يردد هذين الاسمين في صلاته المكتوبة ما لا يقل عن أربع وثلاثين مرة في اليوم فهو كلما أدى ركعة قرأ فاتحة الكتاب ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ وهي سبع عشرة ركعة في الصلوات الخمس المفروضة على المسلم في يومه، فإذا أدى السنن زاد في ذلك...[10].

والرحمن أخص من الرحيم وأكثر مبالغة منه ولذلك لا يسمى به غير الله تعالى قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ﴾[11] وقال الرسول ﷺ قال تعالى: «**أنا الله وأنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن**

---

(6) سورة الكهف، الآية: 10.
(7) سورة المؤمنون، الآية: 118.
(8) سورة البقرة، الآية: 286.
(9) سورة آل عمران، الآية: 8.
(10) كتاب الإيمان والحياة د. يوسف القرضاوي ص287 ـ 288.
(11) سورة الإسراء، الآية: 10.

قطعها قطعته» رواه الترمذي. ومعناه ذو الرحمة لا نظير له فيها وهي أبعد من مقدورات العباد، ورحمة الرحمن تعم العالمين مؤمنهم وكافرهم، صالحهم وطالحهم، بارِّهم وفاجرهم؛ أي تعم الخلق جميعاً، ورحمة الرحيم تخص المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾[12] وقيل الرحمن من ستر في الدنيا والرحيم من غفر في العقبى، وقال عبد الله بن المبارك (الرحمن) إذا سئل أعطى و(الرحيم) إذا لم يسأل غضب، وقال السدي (الرحمن) يكشف الكروب و(الرحيم) يغفر الذنوب[13].

والرحمة هي قاعدة قضاء الله تعالى في خلقه، تشملهم وتحيطهم في الحياة الدنيا وفي الآخرة، قال تعالى في سورة النور: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وقد كتبها الله على نفسه قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[14] وأخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ «**لما قضى الله الخلق** «**وعند مسلم لما خلق الله الخلق**» **كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش إن رحمتي سبقتْ غضبي**» وعند البخاري في رواية أخرى (إن رحمتي غلبت غضبي) وإنه لفضل عظيم من الله أن يجعل رحمة لعباده مكتوبة عليه، وكتبها هو على نفسه وجعلها عهداً منه لعباده، كما أن إخباره لعباده بما كتبه على نفسه من رحمته والعناية بإبلاغهم بهذه الحقيقة وعلمهم بها، هي تفضل آخر من الله عز وجل حيث تبعث الاطمئنان في كل ما يمر بالمؤمن من ابتلاءات بأنها ليست تخلياً من الله عز وجل عنه أو طرده جل شأنه من رحمته وإنما تخفي وراءها الخير كله للمؤمن، كما أنها تضفي الثقة في أن كل زلة للمسلم سيغفرها الله إن شاء برحمته فلا ييأس أو يقنط من ذنوبه بل يجدد توبته ويزيد من استغفاره ليعود إلى سالف عهده.

ولبيان ولتمثيل حجم الرحمة التي كتبها الله على نفسه، فلنعلم أن جميع أشكال وصور الرحمة التي تعيش في كنفها جميع المخلوقات منذ بدء الخليقة

---

(12) سورة الأحزاب، الآية: 43.

(13) المختصر من معاني أسماء الله الحسنى محمود سامي ص14.

(14) سورة الأنعام، الأية: 54.

وحتى يومنا هذا وستستمر إلى يوم القيامة؛ ماهي إلا جزء واحد فقط من مائة جزء، قال رسول الله ﷺ «**جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين وأنزل في الأرض منها جزءاً واحداً فمن ذلك تتراحم الخلائق حتى ترفع الدابة حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه**» أخرجه الشيخان، وأخرج مسلم قول رسول الله ﷺ «**إن لله مائة رحمة فمنها رحمة يتراحم بها الخلق بينهم وتسعة وتسعون ليوم القيامة**» كما قال عليه الصلاة والسلام «**إن الله تعالى خلق يوم خلق السماوات والأرض مائة رحمة كل رحمة طباق ما بين السماء والأرض فجعل منها في الأرض رحمة واحدة فبها تعطف الوالدة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض فإذا كان يوم القيامة أكملها الله تعالى بهذه الرحمة**» ورحمة الله سبحانه وتعالى بجميع خلقه أوسع وأشمل وأكبر من أن تحدد أو يحصيها عدد ولا نهاية لها، ويعجز الإنسان من مجرد ملاحقتها وتسجيلها قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[15] ورحمة الله تفيض على عباده جميعاً وتسعهم جميعاً وبها يقوم وجودهم وتقوم حياتهم وهي تتجلى في كل لحظة من لحظات الوجود أو لحظات الحياة للكائنات، وفي حياة البشر خاصة فلا نملك أن نتابعها في كل مواضعها ومظاهرها ولكننا سنذكر منها لمحات في مجالاتها الكبيرة.

إنها تتجلى ابتداء في وجود البشرية ذاته، في نشأتهم من حيث لا يعلمون وفي إعطائهم هذا الوجود الإنساني الكريم بكل ما فيه من خصائص فُضِّلَ بها الإنسان على كثير من العالمين. وتتلجى في هدايتهم إلى الإيمان، بإرسال الرسل إليهم، بالهدى كلما نسوا أو ضلوا، وأنزل معهم الكتب السماوية، فالقرآن الكريم رحمة قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[16] وقال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[17] ففي القرآن رحمة لمن خالطت قلوبهم بشاشة الإيمان فأشرقت وتفتحت لتتلقى ما في القرآن من روح وطمأنينة وأمان، فيه شفاء من داء

(15) سورة الأعراف، الآية: 156.

(16) سورة النحل، الآية: 89.

(17) سورة الإسراء، الآية: 83.

الوسوسة ومرض القلق ونصب الحيرة، فهو يصل القلب بالله فيسكن ويطمئن ويستشعر الحماية والأمن، ويرضى فيستروح الرضى من الله والرضى عن الحياة، ومن ثم هو رحمة للمؤمنين، وفي القرآن شفاء من الهوى والدنس والطمع والحسد ونزعات الشيطان وهي من آفات القلب تصيبه بالمرض والضعف والتعب وتدفع به إلى التحطم والبلى والانهيار، ومن ثم هو رحمة للمؤمنين، وفي القرآن شفاء من الاتجاهات المختلّةِ في الشعور والتفكير فهو يعصم العقل من الشطط ويطلق له الحرية في مجالاته المثمرة ويكفه عن إنفاق طاقته فيما لا يجدي ويأخذه بمنهج سليم مضبوط، يجعل نشاطه منتجاً ومأموناً ويعصمه من الشطط والزلل، وكذلك هو في عالم الجسد ينفق طاقاته في اعتدال بلا كبت ولا شطط فيحفظه سليماً معافى ويدَّخِرُ طاقته للإنتاج المثمر ومن ثم هو رحمة للمؤمنين، وفي القرآن شفاء من العلل الاجتماعية التي تخلخل بناء الجماعات وتذهب بسلامتها وأمنها وطمأنينتها فتعيش الجماعة في ظل نظامه الاجتماعي وعدالته الشاملة في سلامة وأمن وطمأنينة ومن ثم فهو رحمة للمؤمنين. . .

كما أن الله تعالى أرسل رسوله محمداً ﷺ رحمة للعالمين قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[18] وقال صلى الله عليه وسلم «**إنما أنا رحمة مهداه**» كما وصفه ربه بها، وقد كانت هذه الصفة هي المهيمنة على سلوكه فقال جل شأنه: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾[19] بل أكد رب العاملين أن فضيلة الرحمة التي برزت في سلوكِ النبيِّ عليْه الصلاة والسلام كانت وراء النجاح العظيم الذي حققه في ميدان الدعوة إذ يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ﴾[20] فهي رحمة الله التي نالته ونالتهم فجعلته عليه الصلاة والسلام رحيماً بهم، لينا معهم، ولو كان فظاً غليظ القلب ما تألفت

(18) سورة الأنبياء، الآية: 107.

(19) سورة التوبة، الآية: 128.

(20) سورة آل عمران، الآية: 159.

حوله القلوب ولا تجمعت حوله المشاعر؛ فالناس محتاجون إلى كنف رحيم وإلى رعايةٍ فائقة وإلى بشاشة سمحة وإلى ود يسعهم وحِلْم لا يضيق بجهلهم وضعفهم ونقصهم، في حاجة إلى قلب كبير يعطيهم ولا يحتاج إلى عطاء، يحمل همومهم ولا يعنِّيهم بهمِّةِ ويجدون عنده دائماً الاهتمام والرعاية والعطف والسماحة والود والرضا، وهكذا كان قلب رسول الله ﷺ وهكذا كانت حياته مع الناس ما غضب لنفسه قط ولا ضاق صدره بضعفهم البشري ولا احتجز لنفسِهِ شيئاً من أعراض هذه الحياة بل أعطاهم كل ما ملكت يداه في سماحة ندية ووسعهم حلمه وبره وعطفه ووده الكريم، وما من واحد منهم عاشره أو رآه إلا امتلأ قلبه بحبه نتيجة لما أفاض عليه ﷺ من نفسه الكبيرة الرحيبة وكان هذا كله رحمة من الله به وبأمته... وما أحوجنا نحن المسلمين إلى داعيةٍ وإمام يتصف بصفات رسول الله ﷺ فيستحق رحمة الله فتلين له قلوب العباد ويلتفون حوله ليعيدوا للإسلام ازدهاره وللمسلمين مجدهم قال تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾[21].

وتتجلى رحمة الله بعباده في القضاء على الفرق والاختلافات بين الناس والتفافهم حول جماعة واحدة وفرقة واحدة، قال تعالى في سورة هود الآيات 118 ـ 119 ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ﴾ وقال رسول الله ﷺ فيما رواه ابن ماجه «**افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وسبعون في النار. وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيدِهِ لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة واحدة في الجنة واثنتان وسبعون في النار**» قيل يا رسول الله من هم؟ قال: «**الجماعة**» وكثرة الاختلافات بين الناس وتنوع مذاهبهم وتعدد عقائدهم وآرائهم وخضوعها للأهواء والمصالح الشخصية وإسلامها تارة للشرق وتارة للغرب، وتعصب كل فرد لرأيه يعادي به ويقاتل من أجله كل مخالف له، هو نذير عدم رحمة من الله، خاصة إذا كانت هذه الفرق داخل

(21) سورة الأحزاب، الآية: 21.

الصف المسلم، بينما يَصِحُّ تعدد الآراء واختلافها إن كانت جميعها تنبع من معتقد واحد ويبتغىٰ بها وجه الله وتهدف مصلحةَ الجماعة ولا تؤدي إلى تفتيت وحدتها.

وتتجلى الرحمة الإلهية في قاعدة التكليف قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[22] تشير الآية الكريمة إلى رحمة الله وعدله في التكاليف التي يفرضها على المسلم أثناء خلافته على هذه الأرض، فهي في وسعه وعلى قدر طاقته، فمهما يقعْ على عاتقه من متاعب وأهوال فلا يضِقْ بها صدراً ولا يستثقلها ولا يفر منها لأنها تعد استكشافاً لطاقات كامنة داخله لم يكتشفها من قبل، إذا ما آمن وأيقن أن ما كلف به على قدر طاقته وأن الذي فرضها عليه هو أعلم بحقيقة طاقته، ولو لم تكن في طاقته ما فرضها عليه ومن شأن هذا التصور فضلاً عما يسكبه في القلب من راحة وطمأنينة وأنس، أن يستجيش عزيمة المؤمن للنهوض بتكاليفه، وهو يحس أنها داخله في طوقه، ولو لم تكن داخله في طوقه لما كتبها الله عليه، فإذا ضعف مرة أو تعب مرة أو تقل العبء عليه، أدرك أنه الضعف لا فداحةُ العبء! واستجاش عزيمته ونفض الضعف عن نفسه وهم همة جديدة للوفاء، ما دام داخلاً في مقدوره! وهو إيحاء كريم لاستنهاض الهمة كلما ضعفت على طول الطريق! فهي التربية كذلك لروح وهمته المؤمِنِ وإرادته فوق تزويد تصوره بحقيقة إرادة الله في كل ما يكلفه...

وتتجلى رحمة الله في النفس الناهية عن السوء التي تقف حائلاً دون ارتكاب المعاصي والآثام قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ﴾[23] فهذه النفس الحية التي توقظ صاحبها من الغفلة، وتذكره بالله وتثبت في نفسه دائماً الخوف منه، والإيمان بحسابه وعقابه في الدنيا والآخرة، فتنهى صاحبها عن السوء، بل وتدفعه جرياً إلى الاستغفار والتوبةِ، هي رحمة من الله عز وجل، وابتداء فَسَدُّ أبواب الرذيلة والوقاية من الوقوع في المعاصي وصرف

(22) سورة البقرة، الأية: 286.

(23) سورة يوسف، الآية: 53.

القلوب والجوارح عنِ الآثام وتوجيهها إلى الله من أجلِّ مظاهر رحمة الله، ومن رحمته بعباده أنه جلّ وعلا نهى من عظمت ذنوبهم منهم وكثرت، عن اليأس من رحمته قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾[24] كما تتجلى رحمته تعالى في التجاوز عن سيئاتنا إذا عمل أحدنا السوء بجهالة ثم تاب، وفي المجازاة عن السيئة بمثلها ومجازاته على الحسنة بعشر أمثالها والمضاعفة عن ذلك لم يشاء، ومحو السيئة بالحسنة، وفي تأخير العقاب إلى يوم القيامة قال تعالى في سورة فاطر آية 45: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُوا۟ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَـٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِۦ بَصِيرًۢا﴾ ويوم القيامة لا يبلغ أحد أن يدخل الجنة بعمله إلا أن يتغمده الله برحمته حتى رسول الله كما قال عن نفسه، فقد أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ «**لا يدخل أحدكم الجنة بعمله**» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا إلا أن يتغمدنيَ الله برحمته**».

وتتجلى رحمة الله في النجاة من المهالك والتي لا ينتجى منها مهما اتخذ من الأسباب إلا برحمة من الله، قال تعالى إخباراً عن نوح عليه السلام في سورة هود آية 42 ـ 43: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَـٰبُنَىَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَـٰفِرِينَ*قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ﴾ لقد اتخذ ابن سيدنا نوح من الأسباب ما يظن أنها تنجيه من أمر الله، فاعتقد أن الطوفان لا يبلغ رؤوس الجبال وأنه لو تعلق في رأس جبل لنجاه ذلك من الغرق، ولكن سيدنا نوحاً وهو المدرك لحقيقة هذا الأمر يخبره بأنْ لا جبال ولا مخابئ ولا حاميَ ولا واقيَ ولا غيرها من الأسباب تنجي من أمر الله إلا من شملته رحمة الله بالعناية والحماية وما أكثر المهالك التي تحيط بنا وتغمرنا من رأسنا حتى أخمض قدمنا، وما هناك أدنى بصيص في النجاة منها ما لم تشملنا رحمة الله. ورحمة الله وجدها سيدنا إبراهيم عليه السلام حينما ألقاه الكفار في النار فجعلها الله برداً وسلاماً عليه، ووجدها

---

(24) سورة الزمر، الآية: 53.

يوسف عليه السلام في الجب، كما وجدها في السجن، ووجدها يونس عليه السلام في بطن الحوت ووجدها موسى عليه السلام في اليمِّ وهو طفل مجرد من كل قوة ومن كل حراسة، كما وجدها في قصر فرعون وهو عدو له متربص به ويبحث عنه، وجدها أصحاب الكهف في الكهف حين افتقدوها في القصور والدور، ووجدها الرسول ﷺ وسلم وصاحبه في الغار والقوم يتعقبونهما ويقصون آثارهما، وبرحمة الله نجى سيدنا هوداً وصالحاً وإبراهيم وشعيباً ويونس من مكائد قومهم التي دبرت للإطاحة بهم وجهض دعواتهم.

وتتمثل رحمة الله في الشفاء من الأمراض مهما اشتدت وطأتها، وبات البُرْءُ منها ميؤوساً، وضرب لنا القرآن مثلاً بسيدنا أيوب فقد كان له من الدواب والأنعام والحرث شيء كثير وأولاد كثيرة، فابتليَ في ذلك كله وذهب عن آخره ثم ابتلي في جسده يقال بالجذام في سائر بدنه ولم يبق منه سليماً سوى قلبه ولسانه يذكر بهما الله عز وجل حتى عافه الجليس وأفرد في ناحية من البلد ولم يبق أحد من الناس يحنو عليه سوى زوجتِهِ كانت تقوم بأمره في وفاء قلما ما نجد مثله في أيامنا هذه، ويقال إنها احتاجت فصارت تخدم الناس، فتجلت رحمة الله عليه فشفي من الأمراض، بل وعوض عمّا فقده قال تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ * فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَٰبِدِينَ﴾[25].

وتتجلى رحمة الله في رزق كل زوجين بالأبناء، وتبدو مظاهر تجليها أكثر فيما إذا كان هذا الرزق لشيخ كبير ولزوجة عقيم وهو الذي نعتبره نحن البشر فوق العادة أو غير المألوف، فسيدنا زكريا هذا الشيخ العجوز وزوجته العاقر التي لا تلد قد وهب الله لها يحيى، قال تعالى: ﴿كٓهيعٓصٓ * ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ * إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا * قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا * وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا * يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا

(25) سورة الأنبياء، الآيات: 83 ـ 84.

﴿نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسۡمُهُۥ يَحۡيَىٰ لَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ مِن قَبۡلُ سَمِيّٗا﴾[26] فلا يستسْلم عديمو الإنجاب للقوانين البشرية المحدودة المعرفة ولا ييأسوا أبداً مهما طال بهم العمر بل فليلجؤوا إلى المولى عز وجل مستنجدين برحمته.

كما أن المكتشفات العلمية والمنشآت البنائية إنما هي بنت كل عصر ومعجزته هي صورة من صور رحمة الله، وهكذا كان بناء ذي القرنين للسد المانع يأجوج ومأجوج من الفساد والتي ورد ذكرها في القرآن الكريم، قال تعالى في سورة الكهف الآيات 94 ـ 98: ﴿قَالُواْ يَٰذَا ٱلۡقَرۡنَيۡنِ إِنَّ يَأۡجُوجَ وَمَأۡجُوجَ مُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَهَلۡ نَجۡعَلُ لَكَ خَرۡجًا عَلَىٰٓ أَن تَجۡعَلَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَهُمۡ سَدّٗا*قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيۡرٞ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجۡعَلۡ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُمۡ رَدۡمًا*ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلۡحَدِيدِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيۡنَ ٱلصَّدَفَيۡنِ قَالَ ٱنفُخُواْۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارٗا قَالَ ءَاتُونِيٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرٗا*فَمَا ٱسۡطَٰعُوٓاْ أَن يَظۡهَرُوهُ وَمَا ٱسۡتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقۡبٗا*قَالَ هَٰذَا رَحۡمَةٞ مِّن رَّبِّيۖ فَإِذَا جَآءَ وَعۡدُ رَبِّي جَعَلَهُۥ دَكَّآءَۖ وَكَانَ وَعۡدُ رَبِّي حَقّٗا﴾ وفي هذا العصر وأعداء الإسلام يحيطون به من كل جانب لا يهدأ لهم بال ولا يهنأ لهم حال حتى يجدوا كل وسيلة أحدث وأكفأ من سابقتها للفتك بنا، ولن ينفذنا منهم إلا رحمة الله تقدر لنا بناء تجهيزات تحمينا من أسلحتهم، بل والرد عليهم الصاع صاعين.

وتتجلى رحمة الله في كل ما سخر الله لنا من حولنا ومن فوقنا ومن تحتنا مما نعلمه ومما لا نعلمه من آيات ونعم وهي كثيرة لا تحصى منها على سبيل المثال لا الحصر: الليل النهار، القمر النجوم الكواكب، المطر الرياح البحار الأنهار، النباتات الحيوانات الأراضي الزراعية والصحراوية، المال البنون، . . . إلخ وإن كان وجود كل هذه النعم وكل هذه المسخرات وكل هذه المتع في حد ذاته نعمة، لكن إن لم تشملها وتحفها وتحطها رحمة الله فإنها تتحول من نعمة إلى نقمة، فما من نعمة يمسك الله عنها رحمته إلاّ وتنقلب هي بذاتها نقمة، وما من محنة تحفها رحمة الله حتى تكون هي بذاتها نعمة، ينام الإنسان على الشوك مع رحمة الله فإذا هي مهاد وينام على الحرير وقد أمسكت عنه فإذا هو شوك القتاد، ويعالج أعسر الأمور برحمة الله فإذا هي هوادة ويسر،

(26) سورة مريم، الآيات: 1 ـ 7.

ويعالج أيسر الأمور وقد تخلت رحمة الله فإذا هي مشقة وعسر، ويخوض بها المخاوف والأخطار فإذا هي أمن وسلام ويعبر بدونها المناهج والمسالك فإذا هي مهلكة وبوار، ولا ضيق مع رحمة الله إنما الضيق في إمساكها دون سواه، لا ضيق ولو كان صاحبها في غياهب السجن أو في جحيم العذاب أو في شعاب الهلاك، ولا سعة مع إمساكها ولو تقلب الناس في أعطاف النعيم وفي مراتع الرخاء، فمن داخل النفس برحمة الله تنفجر ينابيع السعادة والرضا والطمأنينة، ومن داخل النفس مع إمساكها تدب عقارب القلق والتعب والنصب والكد والمعاناة. هذا الباب وحده يفتح وتغلق جميع الأبواب وتوصد جميع النوافذ وتسد جميع المسالك فلا عليك فهو الفرج والفسحة واليسر والرخاء، وهذا الباب وحده يغلق وتفتح الأبواب والنوافذ والمسالك فما هو بنافع وهو الضيق والكرب والشدة والقلق والعناء. هذا الفيض يفتح ثم يضيق الرزق ويضيق السكن العيش وتخشن الحياة ويشوك المضجع فلا عليك فهو الرخاء والراحة والطمأنينة والسعادة، وهذا الفيض يمسك الرزق ويقبل كل شيء فلا جدوى، وإنما هو الضنك والحرج والشقاوة والبلاء. المال والولد والصحة والقوة والجاه والسلطان تصبح مصادر قلق وتعب ونكد وجهد إذا أمسكت عنها رحمة الله، فإذا فتح الله أبواب رحمته كان فيها السكن والراحة والسعادة والاطمئنان. يبسط الله الرزق مع رحمته فإذا هو متاع طيب ورخاء وإذا هو رغد في الدنيا وزاد إلى الآخرة، ويمسك رحمته فإذا هو مثار قلق وخوف وإذا هو مثار حسد وبغض، وقد يكون معه الحرمان، ببخل أو مرض، وقد يكون معه التلف بإفراط أو استهتار. ويمنح الله الذرية مع رحمته فإذا هي زينة في الحياة ومصدر فرح واستمتاع ومضاعفة للأجر في الآخر بالخلف الصالح الذي يذكر الله،ويمسك رحمته فإذا الذرية بلاء ونكد وعنت وشقاء وسهر بالليل وتعب بالنهار. ويهب الله الصحة والقوة مع رحمته فإذا هي نعمة وحياة طيبة وتلذذ بالحياة ويمسك رحمته فإذا الصحة والقوة بلاء يسلطه الله على الصحيح القوي فينفق الصحة والقوة فيما يحطم الجسم ويفسد الروح ويدخر السوء ليوم الحساب. ويعطي الله السلطان والجاه مع رحمته فإذا هي أداة إصلاح ومصدر أمن ووسيلة لادخار الطيب

الصالح من العمل والأثر. ويمسك الله رحمته فإذا الجاه والسلطان مصدر قلق على قوتهما ومصدر طغيان وبغي بهما ومثار حقد وموجدة على صاحبهما لا يقر معهما قرار ولا يستمتع بجاه ولا سلطان ويدخر بهما للآخرة رصيداً ضخماً من النار. والعلم الغزير والعمر الطويل والمقام الطيب كلها تتغير وتتبدل من حال إلى حال مع الإمساك ومع الإرسال لرحمة الله، قليل من المعرفة يثمر وينفع وقليل من العمر يباركُهُ الله، فيه زهيد من المتاع يجعل الله فيه السعادة. والجماعات كالآحاد والأمم كالأفراد في كل أمر وفي كل وضع وفي كل حال ولا يصعب القياس على هذه الأمثال... وهكذا تتعدد وتتباين صور رحمة الله التي يكتبها لمن يشاء ويخص بها من عباده من يشاء.

ورحمة الله أكبر من أن يتفهمها البشر ما لم يحطهم الله عز وجل ببيانها لهم، فهذا هو سيدنا نبي بني إسرائيل يتعجب ويستغرب لأفعال قام بها سيدنا الخضر عند خرقه للسفينة وقتله للغلام وإقامته للجدار، ولكن سيدنا الخضر الذي قال فيه ربنا عز وجل في سورة الكهف آية 65: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ كان أعلمَ بها ولذا فهو يرد على سيدنا موسى بقوله إن الذي فعلته في هذه الأحوال الثلاثة السابقة إنما هي رحمة من الله، قال تعالى في سورة الكهف الآيات 79 ـ 82: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا*وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا*فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا*وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ فهناك كثير من الأمور قد يندهش أو ينزعج لظاهرها أي إنسان ولكنها تمثل في باطنها رحمة من الله. كما إن هناك كثيراً من البشر من يتغير حالهم إذا من الله عليهم برحمته أو امسكها عنهم ابتلاء لهم، ومنهم من يؤولها على غير وجهها قال تعالى في سورة الروم آية 33: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا۟ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ وقال الله تعالى في سورة الروم

آية 36 ﴿وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ فَرِحُواْ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ إِذَا هُمۡ يَقۡنَطُونَ﴾.

ورحمة الله خير من أي متعة، أو من أي منفعة، من متاع أو منافع هذه الدنيا الزائلة، قال تعالى في سورة الزخرف آية 32: ﴿وَرَحۡمَتُ رَبِّكَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾ أي أن رحمة الله بخلقه لهم مما بأيديهم من أموال ونفائس وكنوز وبنين ونساء وأنعام أو غيرها من متع الحياة الدنيا، ولذلك فخير دعاء من الأبناء للأبوين علمه لنا الإسلام جزاء تربيتهما بكل ما فيها من إيثار للأبناء على نفسيهما والسهر من أجل راحتهم بل والجوع والتعرية من أجل إشباعهم وكسوتهم لم يكن الدعاء مقابل ذلك أن يعوضهما الله مالاً أو صحة بل كان بطلب الرحمة لهما قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾[27] فرحمة الله أوسع ورعاية الله أشمل وجناب الله أرحب من أي نعمة أخرى.

وهناك جملة من الأمور والتكليفات التي إذا تحققت في نفس الفرد وترجمتها جوارحه إلى أفعال ولسانه إلى أقوال استحق بها رحمة الله تعالى في الدنيا والآخرة؛ منها الإيمان ورسوله والتمسك بالقرآن والسنة والعمل بها فيهما والطاعة التامة لكل أحكامهما وتقوى الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وعمل الصالحات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلح بين الناس والصبر على المصائب وولاية المؤمنين والجهاد في سبيل الله والهجرة لله ولرسوله وسماع القرآن والإنصات إليه وتدبر معانيه وكثرة الاستغفار وتجديد التوبة وعبادة الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك قال تعالى في سورة التوبة آية 71 ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ وقال عز وجل في سورة البقرة آية 218: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرۡجُونَ رَحۡمَتَ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ وقال جلَّ وعلا في سورة الأعراف آية 56 ﴿إِنَّ رَحۡمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ مِّنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾وقال في سورة الجاثية آية

---

(27) سورة الإسراء، الآية: 24.

30: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُدۡخِلُهُمۡ رَبُّهُمۡ فِي رَحۡمَتِهِۦۚ﴾ وقال في سورة الحديد آية 28: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ﴾ وقال في سورة النمل آية 46 ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ لِمَ تَسۡتَعۡجِلُونَ بِٱلسَّيِّئَةِ قَبۡلَ ٱلۡحَسَنَةِۖ لَوۡلَا تَسۡتَغۡفِرُونَ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ وقال في سورة البقرة آية 155 ـ 157 ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ*ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ*أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ﴾وقال في سورة الأعراف آية 204: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾[28] وقال الرسول ﷺ «**الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء**» رواه أبو داود والترمذي، وقال: «**من لا يرحم الناس لا يرحمه الله**» رواه البخاري ومسلم وأحمد «**إنما يرحم الله من عباده الرحماء**» وقال: «**من لا يرحم من في الأرض لا يرحمه من في السماء**» رواه الطبراني. أما الذين ليس لهم نصيب من رحمة الله فهم الذين قال عنهم القرآن الكريم: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَلِقَآئِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يَئِسُواْ مِن رَّحۡمَتِي وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾[29] وقال تعالى في سورة الحجر آية 56 ﴿قَالَ وَمَن يَقۡنَطُ مِن رَّحۡمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ وقال الرسول ﷺ فيما رواه الترمذي وأبو داود وغيرهم «**لا تنزع الرحمة إلا من شقي**» فقد حكم عليه الصلاة والسلام على العارين من الرحمة بأنهم هم الأشقياء.

فالرحمة من معالم الإيمان وسمة من سماته وأثر من آثاره، ذلك الإيمان الذي يرققُ بنفحاته القلوب الغليظة والأفئدة القاسية، فهذا عمر بن الخطاب وقد كان معروفاً بالشدة والقسوة في جاهليته حتى إنه وأد بنتا له، قد فجر الإيمان ينابيع الرحمة والرقة في قلبه حتى إنه لما ولي إمارة المؤمنين كان يرى نفسه مسؤولاً أمام الله عن بغلة تعثر بأقصى البلدان، وقد غلب هذا الخلق على أعمال المسلمين الأولين ووضح آثاره في سلوكهم حتى مع الأعداء المحاربين فنجد

---

(28) سورة الحجرات، الآية: 10.

(29) سورة العنكبوت، الآية: 23.

رسول الإسلام يغضب حين مر في إحدى غزواته فوجد امرأة مقتولةً فقال: «**ما كانت هذه لتقاتل**» وينهى عن قتل النساء والشيوخ والصبيان ومن لا مشاركة له في القتال. ويسير أصحابه على نفس النهج أبراراً رحماء لا فجاراً قساة، فهذا أبو بكر يودع جيش أسامة بن زيد ويوصيهم قائلاً لا تقتلوا امرأة ولا شيخاً ولا طفلاً ولا تعقروا نخلاً ولا تقطعوا شجرة مثمرة وستجدون رجالاً فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما أفرغوا أنفسهم له، ويقول عمر اتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب ويحمل إلى أبي بكر رأس مقتول من كبراء الأعداء المحاربين فيستنكر هذا العمل ويعلن سخطه عليه ويقول لمن جاءه بالرأس لا يحمل إلي رأس بعد اليوم فقيل له إنهم يفعلون بنا ذلك فقال فاستنان «أي اقتداء» بفارس والروم؟! وقد لاحظ ذلك الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون فقال: ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب...[30]

ولم يكتف الإسلام ببيان صور الرحمة الإلهية وآثارها أو بيان صفات المستحقين لها وإن كان هذا يكفي ليتعظ ويعتبر الإنسان ويعكف على بحث سبل الاهتداء إليها بل أمر الإسلام بإشاعة جو الرحمة في المجتمع قال تعالى في سورة البلد آية 117: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ فالتواصي بالمرحمة أمر زائد على الرحمة، إنه إشاعةُ الشعور بواجب التراحم في صفوف الجماعة عن طريق التواصي به والتحاض عليه واتخاذه واجباً جماعياً وفردياً في الوقت ذاته، يتعارف عليه الجميع ويتعاون عليه الجميع... والمؤمنون أتباع سيدنا ونبينا محمد ﷺ والذين يسيرون على هداه ووفق سنته متراحمون فيما بينهم يعطف بعضهم على بعض ويواسي كل منهم أخاه؛ فمشاعرهم متلاقية وأحاسيسهم تنبض بالتعاون والتساند والتعاطف والتآلف، لا مكان للقسوة بين قلوبهم ولا تظهر الشدة أو الغلظة في محيطهم إلا مع أعدائهم من الكفار قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[31] وقال: ﷺ «**مثل المؤمنين في توادِّهم**

(30) كتاب الإيمان والحياة يوسف القرضاوي ص290 ـ 291.

(31) سورة الفتح، الآية: 29.

وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» رواه مسلم. والمؤمن مأمور بأن يكون له حظ ونصيب من أسماء الله الحسنى يتخلق بها في سلوكياته وحظ العبد من اسم (الرحمن) أن يرحم عباد الله الغافلين فيصرفهم عن طريق الغفلة إلى الله بالوعظ والنصح بطريق اللطف دون العنف، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة لا بعين الإيذاء وأن يرى كل معصية تجري في العالم معصيةً له في نفسه فلا يدخر جهداً في إزالتها بقدر وسعه، رحمة لذلك العاصي من أن يتعرض لسخط الله تعالى، وحظ من اسم (الرحيم) ألا يدع فاقةً لمحتاج إلى ويسدها بقدر طاقته ولا يترك فقيراً في جواره أو في بلده إلا ويقوم بتعهده ودفع فقره إما بماله أو جاهه أو بالشفاعة إلى غيره؛ فإن عجز عن جميع ذلك فعليه بالدعاء وإظهار الحزن رقة عليه وعطفاً حتى كأنه مساهم له في دفعِ ضره وحاجته...[32]

فالرحمة تأبى على صاحبها أن يعكف على ملذاتِهِ ومسراته وأن يتمتع بثروته وقد علم بجانبه مريضاً حرمه المرض لذة الحياة، أو جائعاً حرمه الجوع لذة المنام، أو منكوباً أصابته الأيام أو يتيماً أو أرملة فرق بينها وبين عائلتها القدر، والرحمة تحمل صاحبها على أن يتألم لآلام الناس ويبكي لبكائهم، فإذا رأى فقيراً أحسَّ بآلام فقره وأثقال بؤسه وإذا رأى منكوباً تأثر بوطأة نكبته، والرحمة تحمل صاحبها على أن يخفف الويلات ويمسح العبرات ويكافح آلالام ويدفع الأحزان ويحنو على الضعفاء والمنكوبين كما تحنو الأم الحنون على أبنائها؛ يقول المنفلوطي: لو تراحم الناس ما كان بينهم جائع ولا عريان ولا مظلوم ولاستقرت الدموع في المدامع واطمأنت الجنوب في المضاجع ومحت الرحمة الشقاء من المجتمع كما يمحو الصبح ظلام الليل...[33] ورحمة المؤمن لا تقتصر على إخوانه المؤمنين وإن كان دافع الإيمان المشترك يجعلهم أولىٰ الناس بها وإنما هو ينبوع يفيض بالرحمة على الناس جميعاً وقد قال رسول الله

(32) كتاب الإيمان والحياة يوسف القرضاوي ص288 ـ 289.

(33) مجلة المجاهد ـ مصرية العدد 132 جمادى الآخر 1411هـ ديسمبر 1990م.

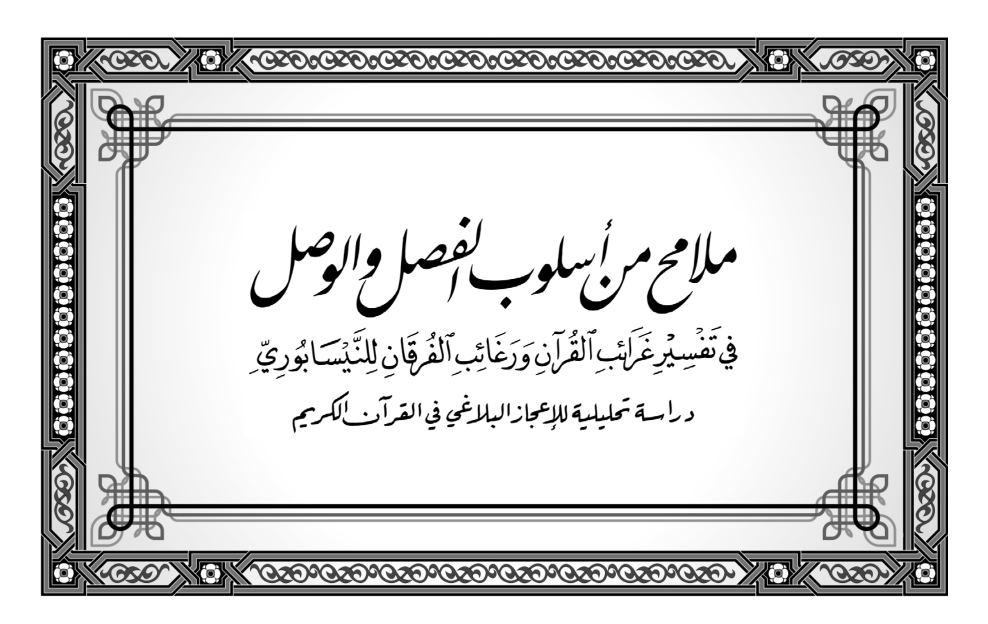
ﷺ لأصحابه رضوان الله عليهم فيما رواه الطبراني «**لن تؤمنوا حتى ترحموا قالوا يا رسول الله كلنا رحيم قال إنه ليس برحمة أحدكم صاحبه ولكنها رحمة العامة**» إلاَّ أنَّ هناك أقواماً مخصوصين ينبغي أن يحظوا بأضعاف من الرحمة والرعايةِ وهم الآباء والأبناء والأقارب والأيتام والمرضى وذوو العاهات، حتى الحيوان لم يسكت الإسلام عن طلب الرحمة له وقد أعلن النبي ﷺ لأصحابه أن الجنة فتحت أبوابها لبغيٍّ سقت كلباً فغفر الله لها. وإن النار فتحت أبوابها لامرأة حبست هرة حتى ماتت فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض. فإذا كان هذا عقابَ من حبس هرة بغير ذنب، فماذا يكون الذين يحبسون عشرات الألوف من بني الإنسان بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله؟ وقال رجل: يا رسول الله إني لأرحم الشاةَ أن أذبحها فقال: «**إن رحمتها رحمك الله**» الحاكم، ورأى عمر رجلاً يسحب شاةً برجلها ليذبحها فقال له: ويلك قدها إلى الموت قوداً جميلاً، ويروي المؤرخون أن عمرو بن العاص في فتح مصر نزلت حمامة بفسطاطه أي خيمته فاتخذت من أعلاه عشاً وحين أراد عمرو الرحيل رآها فلم يشأ أن يهيجها بتقويضه فتركه، وتكاثر العمران من حوله فكانت مدينة الفسطاط، ويروي ابن الحكم في سيرة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز أنه نهى عن ركض الفرس إلا لحاجة، وأنه كتب إلى صاحب السكك ألا يحملوا أحدها بلجام ثقيل، ولا ينخس بمقرعة في أسفلها حديدة، وكتب إلى واليه بمصر: إنه بلغني أن بمصر إبلاء نقالاتٍ يحمل على البعير منها ألف رطل فإذا أتاك كتابي هذا فلا أعرفن أنه يحمل على البعير أكثر من ستمائة رطل...[34]

ورحمة الإنسان بنفسه تكون بالوقوف بها عند ما أمر الله بِهِ والانتهاء عما نهى عنه فلا يوردها موارد الهلاك ولا يكلفها من العمل ما لا يطاق وأن يزكيها فلا يظلمها فمن ظلم نفسه كانَ كمن ظلم غيره على حد سواء، وألا تذل رقبته إلا لله وألاّ يركع لأحد سواه، وتظل الرحمة مع المسلم في كل خطاه سمة مميزة لشخصيته لا تنفك عنها قلباً وقالباً لكل أقواله وكل أفعاله، ومنهجاً لحياته وقاعدة لسلوكياته

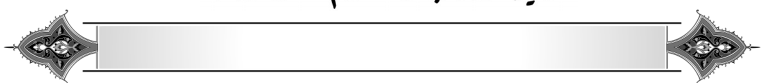
(34) كتاب الإيمان والحياة د. يوسف القرضاوي ص289 ـ 290.

في يومه وليلته، تحكم علاقاته مع من حوله، فإنَّ غيابها عن سلوكه يعني فساد سعيه وضلاله وغلبة الشقاء عليه، فقد جعلها الله تبارك وتعالى سنة من سنن الحياة ودعامةٍ لاستمرارها وبدونها لن تقوم للحياة قائمة ولن يستطيع البشر النهوض بما خلقوا له من رسالة، فهي سياج للأمن والأمان في المجتمع. . .[35] وهي سر حياة هذه الأمة وبدونها تفقد مقومات قيامها، فالصفات الطيبة الحميدة التي على المسلم أن يتحلى بها ويتصف بها في تعامله مع أخيه المسلم تجدها تنمو وتزدهر وتنتشر في جو من الرحمة والألفة، والعكس بالعكس إذا قامَ الجفاء والشدة في التعامل انفتح المجال للصفات غير الحميدة، وقد حض الإسلام على نشر أشعة الرحمة بين أركان المجتمع المسلم لتدفئة كل فرد من أفراده والتي كلما قويت واتسع مداها شملتنا الرحمة الإلهية والتي نحن في أمس الحاجة إليها.

(35) مجلة المجاهد ـ مصرية العدد 132 جمادى الآخر 1411هـ ديسمبر 1990م.



د. عادل راضي الرفاعي
كلية الآداب والعلوم - ترهونة



توطئة:

ينفرد هذا البحث بدراسة مستفيضة تسبر أغوار أحد التفاسير المهمة وهو تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ت 728هـ وقد تمحورت الدراسة حول أسلوب الفصل والوصل في الغرائب. فالوَصْل في البلاغة هو عطفُ بعضِ الجُمَل على بعضٍ، والفصلُ تركُهُ[1]. وهو بابٌ كثير الفائدة، مضمون العائدة، وفيه من الأسرار ما لا يُحصَر، ومن اللّطائف ما لا يعدّ، وليس هذا فحَسب، بل جعله بعضهم بمثابة البلاغة كلِّها، حينما سُئِلَ عنها، فقال: «البلاغة معرِفة الفَصْلِ من الوَصْلِ»[2]. وذلك لدقة مسلكه وجمال تصويره، ورفعة منزلته، وصعوبة خوضه.

---

(1) يُنظر: بُغية الإيضاح ج2/ ص55.

(2) يُنظر: البيان والتبيين ـ الجاحظ ج1/ ص49، تحقيق عبد السلام هارون.

ويَعدّه عبد القاهر سِرّاً من أسرار البلاغة حينما رأى أنَّ العِلمَ بما يُصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو تركِ العطف فيها، والمجيء بها منثورة، تُستأنف واحدةً منها بعد أخرى، لا يتأتّى إلاّ للأعراب الخُلَّص، أو لمن طُبِعوا على البلاغة، وأُوتوا فنّاً من المعرفة في ذوق الكلام[3].

وبعد هذه التوطئة يمكن الكشف عن طبيعة الدّراسة التي قام بها النيسابوري في الفصل والوصل والجهود التي بذلها في بيان مواطن الفصل، والوصل وقيمتها البلاغية.

1 ـ الفصل:

لقد وقف نظام الدين النيسابوري على مواقع الفصل في الآيات القرآنية وقفة محلّلٍ ذي دراية بماهيّة التراكيب، ثُمَّ وضح لِمَ يُفْقَدُ العاطف بينها ولِمَ يثْبتُ؟ كما تناول مقاطع الكلام ومفاصله وصلاته بالمعنى عند الانقطاع، كلُّ هذا يبرزه في طريقةٍ تَرقى بالنّظم إلى مستوى البلاغة العالية للقول القرآني.

أول ما يطالعنا من مواضع الفصل قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۞ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾[4].

إنَّ القارئ لهذه الجُمل المتوالية يألَفُ سياقاً منتظماً، فما هو سرُّ هذا الانتظام؟ يرجع السبب في تناسق هذه الجمل إلى فقد العاطف بينها بكمال الاتصال المعنوي بين الجملتين؛ لأن الثانية وقعت بياناً للأولى والثالثة بياناً للثانية، أو توكيداً.

ويرى النيسابوري أنَّ الذي هو أرسخ عِرقاً في البلاغة، أنْ يقال (ألم) جملةٌ برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلَّةٌ بنفسها، و(ذلك الكتاب) جملة ثانية و(لا ريب فيه) ثالثة، و(هدى للمتقين) جملة رابعة، وفُقِد العاطِفُ بينها؛ لمجيئها متآخية آخذةً بعضها بِحَجَزة بعض، ثُمَّ تأتي في كلٍّ من الجُمل

(3) يُنظر: الدلائل ص222.

(4) سورة البقرة، الآية: 1 ـ 2.

نكتةً ذات جزالة ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجهٍ، وأرشقه، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرّابعة الحذف، ووضع المصدر الذي هو هدًى موضع هادٍ وإيراده مُنَكَّراً[5].

ويُضيف عبد القاهر التوكيد إلى البيان، جاعلاً منهما سبباً للفصل في هذه الآيات يقول: «قوله (لا ريب) بيانٌ وتوكيد، وتحقيق لقوله (ذلك الكتاب)، وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أنْ تقول: (هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب)، فتعيده مرّةً ثانية؛ لتثبته، وليس يُثبت الخبرَ غير الخبر، ولا شيء يتميّز به عنه، فيحتاج إلى ضامٍّ يضمّه إليه، وعاطفٍ يعطفه عليه»[6].

أمّا صاحب (الطراز)، فيرى أنَّ امتزاجاً معنوياً حاصل بين الجملتين، وتكون جملة (لا ريب فيه) موضّحةً، ومبيّنةً للجملة السابقة (ذلك الكتاب) أي: الكامل[7].

ومن الجدير بالذّكر أنَّ الجمل المتواردة على سبيل البيان لا تحتاج إلى ذكر لفظ يدلّ على الرّبط؛ لأنّها ما دامت كذلك فهي شيءٌ واحد، بل جسم واحد، وهذا ما تحقق في الآيات السوابق[8].

ويخالف صاحب (حاشية الشهاب) المفسِّرين حينما يجعل (هدًى للمتقين) جواب سائل، أي: على الاستئناف البياني[9].

ومن الفصل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[10].

---

(5) يُنظر: غرائب القرآن ج1/ ص254 ـ 260.
(6) الدلائل، ص227.
(7) يُنظر: الطراز ـ العلوي ج2/ ص446.
(8) يُنظر: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ـ محمد حسنين أو موسى ص362.
(9) يُنظر: حاشية الشهاب السمّاة (عناية القاضي وكفاية الراضي) على تفسر البيضاوي ـ للقاضي شهاب الدين الخفاجي ج1/ ص377.
(10) سورة البقرة، الآية: 8 ـ 9.

ولم يكتفِ النيسابوري بموضع الفصل في قوله (يُخادعون) باعتباره بياناً للذي قبله، وإنّما بحثَ في الدِّلالة التي سوّغَتْ مجيء (يُخادعون) بهذه الصيغة دون (يخدعون)؛ ليقرّرَ ما نصُّه: «ووجه الاختصار بـ (خادعتَ) على واحدٍ أنْ يقال: عَنِيَ بِه فَعَلْتَ، إلاّ إنَّه أُخرِجَ في زِنَهِ فاعَلْتَ؛ لأنَّ الزّنة في أصلها للمبالغة والمباراة، والفعل متى غَوِلبَ فيه فاعلُهُ جاء أبلغ، منه إذا زاوله وحده من غير مُغالب، ولا مُبارٍ لزيادَة قوّة الدّاعي إليه، (ويخادعون) بيانٌ ليقول»[11].

إنَّ الجملة الثانية هي بيان للأولى وذلك لقوة الاتصال المعنوي بين الجملتين، فانتفى لذلك وجود العطف والمخادعة المذكورة لم تكن شيئاً غير قولهم (آمنا) من غير أنْ يكونوا مؤمنين[12].

كما جاءت الجملة الثانية توكيداً للأولى في آية المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾[13].

ويرى صاحب غرائب القرآن أنَّ فَقْدَ العاطف بين قوله (إنّا معكم) وبين قوله (إنّما نحن مستهزءون)، يعود إلى أنَّ المستهزئ بالشيء منكرٌ له دافع، ودفع نقيض الشيء إثبات وتأكيد للشيء أو لأنَّ الثاني بدلٌ منه[14].

أمّا صاحب (الكشّاف) فيتساءل عن ماهيّة الخطاب الموجّه من المنافقين إلى المؤمنين والشياطين، حيث خُوطِبَ المؤمنون بقوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ يما خوطب شياطينهم بسياق الجملة الاسمية المحقّقة بإنَّ ﴿إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾، فيخلص إلى أنَّهم عندما أرادوا مخاطبة المؤمنين لم يحتاجوا إلى تأكيد وتقويه لكلامهم؛ لأنَّهم في ادّعاء حدوث الإيمان ونشأته الجديدة، لا في ادّعاء أنَّهم أوحَديّون فيه غير مشقوق فيه غبارهم؛ ولأنَّ الباعث والمحرِّك

---

(11) غرائب القرآن ج1/ ص304.

(12) يُظر الدلائل ص228.

(13) سورة البقرة، الآية: 14.

(14) يُنظر: الغرائب ج1/ ص315.

على القول غير نابع من صدق وأريحيّة، فجاء بلا تأكيد. وأمّا مخاطبة إخوانهم، فلا بُدَّ أنْ يكون الكلام مُؤكَّداً؛ ليثبتَ الإقرار باليهودية، والبقاء على اعتقاد الكفر، وليكونَ ما قالُوهُ بشأن شياطينهم رائجاً متقبَّلاً منهم، فكان مظنَّة التحقيق والتوكيد[15].

ومن الفصل بالتوكيد قوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا﴾[16].

(فمَهِّل الكافرين) أي: لا تدعُ بهلاكهم، ولا تتعجل به، وقد كرّر ذلك المعنى للمبالغة، ووصف الإمهال بقوله (رويداً) أي: سَهلاً يسيراً، والتركيب يدلّ على الرّفق والتأنّي[17].

ونشير في هذا الموضع إلى أنَّ الترابط بين الجملتين كان ترابطاً وثيقاً، حتّى كأنَّ التركيبيْنِ صارا لحمةً واحدةً بسبب التقارب والتعانق فيما بينهما. وهذا التعانق لم يَدَعْ مجالاً لغرس جسمٍ دخيلٍ كالواو أو غيرها؛ «لأنّ الواو تقتضي المغايرة والمناسبة، ومقتضى المغايرة ألاّ تدخل بين الشيء ونفسه، مقتضى المناسبة ألاّ تدخلها بين المتباينين تمام المباينة»[18].

ولعلَّ ما ذكره عبد القاهر بقوله: «فتَركُ العطفِ يكون إمّا للاتصال إلى الغاية أو للانفصال إلى الغاية»[19] وهذا هو ما ساقه النيسابوري في تلك الآيات من فصلٍ كامل الاتّصال. ومن هنا ندرك مدى تأثر النيسابوري بالإمام عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم، والإعجاز القرآني.

ومن الفصل قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ﴾[20].

---

(15) يُنظر: الكشّاف ـ الزمخشري 1/ 66.

(16) سورة الطارق، الآية: 17.

(17) الغرائب 11/ 362.

(18) دلالات التراكيب، دراسة بلاغية ـ محمد محمد أبو موسى، ص294.

(19) الدلائل ص243.

(20) سورة البقرة، الآية: 60.

حيث جاءت جملة (قد عَلِمَ كلّ أناسٍ مشربَهُم) بياناً[21]، وتفصيلاً لجملة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً) وهذا البيان هو ضربٌ من التوافق في الدِّلالة لا يسمح بدخول عاطفٍ بين الجملتين؛ لأنّ الجملة الثانية وما يسبقها جسدٌ واحد، ومن يقحم شيئاً مريباً كمَنْ يضع جِسماً غريباً بين الشيء ونفسه بلا مغزى أو هدف[22].

أمّا الاستئناف البياني، فهو أن تكون الجملة الثانية وقعت جواباً عن سؤالٍ مقدر ناشئ عن الجملة الأولى، فتفصل الثانية لشدة اتصالها بالأولى وارتباطها المعنوي بها ارتباط الجواب بالسؤال، ويسمى بشبه كمال الاتصال[23]. وهذا الأسلوب ورد كثيراً في تفسير الغرائب من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَمَا تُخۡفِي صُدُورُهُمۡ أَكۡبَرُۚ﴾[24].

يرى النيسابوري أنّ الأبلغ أنْ تكون الجُمَل مستأنفاتٍ كلّها على جهة التعليل للنّهي، فكأنّه قيل: لِمَ لا نتخذهم بطانةً؟ فقيل: لأنَّهم لا يُقَصِّرون، فقيل: لِمَ يفعلون ذلك؟ فقيل: لأنَّهم يَودُّون عنتَكُم، ثُمَّ قيل: وما آية ودادة العَنَت؟ فقيل: قد بَدَتِ البغضاء[25].

ويمكن أنْ تلاحظ الرتابة النّظمية التي تفرَّد بها السيّاق على الرّغم من غياب العاطف فيما بينها، والسبب أنَّ كلاًّ منها وقع جواباً لسائل، فصارت تلك الجُمل وكأنّها لآلئ منتظمة انخرطت في سلك الفصل[26].

ومن الاستئناف قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ قَالَ أَلَيۡسَ هَٰذَا بِٱلۡحَقِّۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَاۚ قَالَ فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡفُرُونَ﴾[27].

---

(21) الغرائب ج1 ص544.
(22) ينظر دلالات التراكيب ص295.
(23) يُنظر: الإيضاح ـ القزويني ص 151.
(24) سورة آل عمران، الآية: 118.
(25) يُنظر: الغرائب ج3/ ص299.
(26) يُنظر: الصناعتين (الكتابة والشعر) ـ أبو هلال العسكري ص173.
(27) سورة الأنعام، الآية: 30.

وتنطوي هذه الآية على استئنافين يُقدَّران بسؤال سائل، يقول فيهما المفسِّر: «ثُمَّ كأن سائلاً أنْ يقولَ ماذا قالَ لهُم ربُّهم إذا وقَفُوا عليه؟ فأجيب: «قال أليس هذا الذي عاينتموه من حديث البعث والجزاء بالحقِّ الذي حدثتموه؟ (قالوا بَلى وربِّنا) ثُمَّ كأنَّه سُئِلَ ماذا قيل لهُم بعد الإقرار؟ فأجيب: (قالَ فذُوقُوا العذابَ بِما كنتُم تَكْفرُون)»[28].

ويذهب الزمخشري إلى أنَّ قوله تعالى: ﴿وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ﴾ مجازٌ عن الحبس للتوبيخ والسؤال، كما يُوقَفُ العبدُ الجَّاني بين يَدَيْ سيِّده ليعاقَبه، وقيل: وُقِفُوا على جزاء ربِّهم وقيل: عرفوه حقَّ التعريف[29].

ويسوقُ النيسابوري نصّاً آخر يُرجِعُ فيه سقوط الفاء إلى الفصل بالاستئناف، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرۡعَوۡنَ قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجۡرًا إِن كُنَّا نَحۡنُ ٱلۡغَٰلِبِينَ﴾[30].

قال: «ولم يقُلْ فقالُوا بناءً على سؤالٍ مقدَّرٍ، كأنَّ سائلاً ما قالُوا إذْ جاءوه؟ فأجيب (قالُوا إنَّ لنا لأجراً) أي: جعلاً على الغلبة»[31].

ويذهب الكرماني إلى أن حذف الفاء حسن في هذا الموضع: لأن ما في هذه الآية قد وقع على الاختصار فحذفت الفاء اختصاراً[32]، وإنما حذف العاطف لقوة الاتصال المعنوي.

ومن الاستئناف قوله تعالى: ﴿وَيَصۡنَعُ ٱلۡفُلۡكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيۡهِ مَلَأٞ مِّن قَوۡمِهِۦ سَخِرُواْ مِنۡهُۚ قَالَ إِن تَسۡخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسۡخَرُ مِنكُمۡ كَمَا تَسۡخَرُونَ﴾[33].

إن قوله (إنْ تسخروا) استئناف على تقدير سؤال، كأنَّه قيل: ماذا قالَ نوحٌ

---

(28) الغرائب ج4/ ص424.
(29) يُنظر الكشّاف ج2/ ص16.
(30) سورة الأعراف، الآية: 113.
(31) الغرائب ج5/ ص185.
(32) يُنظر: البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان ـ برهان الدين محمد بن حمزة الكرماني، ص67، تحقيق وشرح السيد الجميلي.
(33) سورة هود، الآية: 38.

حينئذٍ؟ (قال إنْ تَسْخَرُوا)، حيث كانوا يقولون ساخرين: يا نوحُ كُنتَ نبيًّا، فصرت نجّاراً، ولو كنتَ صادِقاً في دعواكَ، لكان إلهُكَ يُغنيكَ عن هذا العمل الشّاق[34].

وأودُّ أن أقولَ في هذا الباب: إنَّ الجملة الثانية الواقعة جواباً للأولى هي وليدةٌ منها، فالسؤال يتطلّب جواباً وهو الأصل، والجواب يكون متفرّعاً من السؤال ومتولِّداً منه، لذلك لا يمكن الاستغناء عن الجواب إذا طرح السؤال أو قُدِّر، وبهذا يتحقّق الفصل بين وحدات السياق، هذا الفصل تكون الجملتان فيه مضمومتين ومشدودتين لبعضهما شدّاً وثيقاً، بل محتاجتين؛ لأنَّ السؤال عَطِشٌ إلى الجواب، ولا يكون الجواب موجوداً حتّى يكون السؤال مقدرًّا. عند ذاك تتعالقُ الألفاظ، فترتبط الكلمة بصاحبةٍ لها حتّى تغدو كائنةً منها[35]. وهذا ما قال به عبد القاهر الجرجاني.

ولا يفوتنا أنْ نُشيرَ إلى أنَّ هذا المبحث عُني بالاستئناف البياني الناتج عن تقدير سؤال يُسأل، وليس الاستئناف النحوي، الذي يكون كلاماً منقطعاً عن سابقه لا تربطه به صفة الجواب عن سؤال، وإنما هو ابتداء كلام جديد، ويطلق الزمخشري وابن الأثير على الاستئناف البياني مصطلح (الوصل الخفي التقديري)[36].

ومن هذا الاستئناف ـ أعني البياني ـ قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ*إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمۡ أَجۡمَعِينَ*إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾[37].

إنَّ قوله (قدَّرنا إنَّها لَمِنَ الغابرين) جوابٌ لسؤالٍ، كأنَّه قيل ما بالها استثنيتْ من النّاجين؟ فقيل: (قدَّرنا إنَّها لمن الغابرين) الباقين في الهوالك[38].

---

(34) غرائب القرآن ج6/ ص143.

(35) يُنظر: دلائل الإعجاز ص525.

(36) يُنظر: الكشّاف ج2/ ص424، والمثل السائر ج2/ ص283.

(37) سورة الحجر، الآيات 58 ـ 60.

(38) يُنظر: الغرائب ج6/ ص511.

أمّا الزمخشريُّ فارتأى أنّ استئنافاً آخر يمكن تقديره في السياق وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ﴾، فهو جواب سؤالٍ قد سأله إبراهيم للمرسلَين، فقال: فما حالُ آل لوطٍ؟ فقالوا: إنَّا لمُنَجُّوهُم(39)، وبذلك يكون في الآية استئنافان.

ومن الفصل بالاستئناف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(40).

يحتمل السيّاق تقديرَ سؤالٍ يكون تقديره فكيف نصنع؟ فأجيبَ: (ادفَعْ بالتي هي أحسن)، فإنَّ الحَسنة أحسن من السيئة كما يُقال: (الصيف أحرُّ من الشتاء)(41).

وعلى هذه الشاكلة من التحليل يسترسل النيسابوري في عرض مواضع الاستئناف التي شغلت حيِّزاً واسعاً من التفسير(42). وينبغي أنْ أُوضِّحَ للقارئ أنَّ بعض البلاغيين أدخل (الاستئناف البياني) ضمن الإيجاز مثلما فعل ابن الأثير حينما عدَّه من الإيجاز بحذف الجُمَل(43)، وفي هذا مغالطةٌ واضحة؛ لأنَّ الحَذفَ يُشترط فيه بقاءُ دلالةٍ على المحذوف إمّا من لفظهِ أو من سياقه، وإلاّ لم يُتمكَّن من معرفته كما أنّ في الاستئناف سؤالاً مقدَّراً وليس محذوفاً بقي ما يدلُّ عليه، ثُمَّ إنَّ المتكلِّم لم يحذفْ من كلامه شيئاً، وسؤاله لم يقع بعدُ، فإذا وقع ـ بالتقدير ـ كان جوابُهُ حاضراً وهذا ما أكدّه صاحب البرهان(44).

كما أنّ ابن الأثير يغالط رأيه حينما يقرِّر ـ بدءاً ـ أنَّ «الأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكونَ في الكلام ما يدلُّ على

---

(39) يُنظر: الكشّاف ج2/ ص582.

(40) سورة فصلت، الآية: 34.

(41) الغرائب ج10/ ص43.

(42) يُنظر: الغرائب ـ مواضع الاستئناف في جـ 5/ ص107، 131، 144، 532، 535 ـ جـ 6/ ص177، 219، 426، جـ 7/ ص514 ـ جـ 8/ ص58، 181، 324، 482، 521 ـ جـ 11/ ص226.

(43) يُنظر: المثل السائر ج2/ ص280.

(44) البرهان ـ الزركشي ج3/ ص111.

المحذوف، فإنْ لم يكن هناك دليلٌ على المحذوف، فإنَّه لغوٌ من الحديث، لا يجوز بوجهٍ ولا سبب»[45]. وهنا نتساءل أين الأدلة الواجب بقاؤها التي هي إرثٌ يتركه المحذوف، لتدلَّ عليه، أين هي في الاستئناف البياني؟

2 ـ الوصل:

مُصطَلحٌ رفيقٌ للفَصْلِ، فلا يُذكَرُ أحدهُما إلاّ وكان الثاني شاخصاً قِبالةَ الفكر، إلاّ أنّهما مختلفان رغْمَ هذه المرافقة، فلكلٍّ واحد دلالته، التي يختلفُ بها عن الآخر، كما أنَّ الفَصْلَ يقعُ في الجمل بينما يقع الوصل في المفردات والجُمل، فهذا عبد القاهر يرى أنَّ فائدة العطف هي الإشراك في الإعراب والحكم بالنسبة للمفردات، بينما لا يُشتَرَط هذا في الجمل. أمّا حُروف العَطفِ، فالواو تأتي للإشراك، والفاء تأتي للترتيب من غير تراخٍ، (ثُمَّ) للترتيب مع التَّراخي بينما تُفيد (أو) التخيير[46].

بَعْدَ الذي ذكرنا من ميزة العطف، نحاول تتبّع مواضع الوصل، التي أوردها النيسابوري من خلال السّياقات الجُمَلية لا الألفاظ المفردة التي يتخلَّلها العطف، لخلق حالةٍ متوازنةٍ إزاء الفَصْلِ الذي يقع في الجمل دون الألفاظ المفردة.

ومن خلال الدّراسة وجدّتُ أن النيسابوري ينأى عن التقسيمات وكثرة المصطلحات، التي عصفَتْ بالدّرس البلاغي منذ عهد السكّاكي والقزويني وأتباعهما إلى عهدنا هذا، وكأنَّ صاحبَ الغرائب تنبّه لهذه السَلْبيّة التي هي من إسقاطات المتكلّمين والفلاسفة ومن أبجديات المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها دعاة مدرسة السكّاكي.

لهذا أفاد النيسابوري مما ذكره السكّاكيّون ـ إذا جاز التعبير ـ لكنَّه لم يسِرْ على منهجهم، وإنّما نَهَجَ نَهْجَ عبد القاهر والزمخشري من حيث الإقلالُ من

---

(45) المثل السائر ـ ابن الأثير ج2/ ص279.

(46) يُنظر: الدلائل ص224.

التقسيمات والتحديدات، واستعاض عنهما بالتحليل والإكثار الشواهد القرآنية والأدبيّة. وهذا ما شمل مباحثَ الوَصْلِ في الغرائب حيثُ ذكر المفسِّر فائدة حروف العطف ومعانيها من خلال السّياقات الوَصْليّة.

فمن مواضع الوصل قوله تعالى: ﴿فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾[47].

إنَّ قولَه (ولا تكفرون) عُطِفَ بالواو؛ ليُعْلَم أنّ جُحُود النّعمة منهيٌّ عنه، كما أنَّ الشّكر مأمورٌ به، ولو وقع على طريقة: (أقولُ لَهُ ارحَلْ لا تقيمنَّ عِنْدَنا)، لأوهَمَ أنَّ المقصود بالذات هو الثاني، والأوّل في حكم المُنَحّى[48].

بعبارةٍ أخرى، لا يُمكن للسّياق أنْ يُفرِّطَ بحذف الواو على طريقة الفصل بكمال الاتّصال، حيث لا يمكن أنْ تكون جملة (لا تكفرون) بياناً أو بدلاً عن جملة (اشكروا لي) ولو صحَّ ذلك لسقطت الواو، كما سقَطَتْ من جملة (لا تقيمنَّ)؛ لأنَّها بيانٌ لجملة (ارحَلْ). فهناك تقع الواو موقعاً لطيفاً لوجود تباينٍ بين المعنيين، بينما لا تثبت في قول القائل؛ لأنّك لو عطفت خالفت سُنَّة العطف؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه.

ومن مواضع الوصل قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[49].

لا يرى النيسابوري مانعاً من إسقاط الواو من هذا السّياق باعتبار الجملة الثانية مفسِّرة للأولى، فلا داعي ولا حاجةً إلى العطف[50].

ولا نتّفقُ مع صاحب الغرائب في هذه النَّظرة؛ لأنَّ السّياق وردَ بثبوت الواو، كما أنَّ معنى الجملة الثانية جاء قريباً من الأولى لكنَّ هذه القرابة مفعمة بالتغاير، وهذا من مستقطبات وجود الواو؛ لأنَّ المعنى لو كان مُفسَّراً بالذي قبله

---

(47) سورة البقرة، الآية: 152.

(48) غرائب القرآن ج/ ص157.

(49) سورة الأعراف، الآية: 43.

(50) يُنظر: الغرائب ج5/ ص79.

أو بدلاً منه لما كان للواو داعٍ، فالسرُّ في مجيئها هو أنَّ الجملة الأولى كانتْ مقرونةً بحمد الله تعالى، الذي ارتبط بالهداية، فأصبح المعنى متشرِّباً بالحمديّة، بينما الجملة الثانية اكتفتْ بتبيان الهداية التي هي من لطائف الله سبحانه وتعالى، ولهذا كلِّه جاءت الواو.

وقد عَدَّ النيسابوري قوله تعالى من مواضع الوصل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[51]، حيث وقع الوصل بين الجملتين لاتفاقهما مع حسن الفصل بين الخالق والمخلوق[52]. كما أنّ الجملة الثانية لم تكن وليدةً من الأولى، كالذي يحصل في الاستئناف ـ مثلاً ـ وإنّما هي جملة مغايرة للثانية، تحمل دلالةً مؤكّدة للأولى وليس التوكيد الذي يحصل بين جمل الفصل، كما أنّ الأولى تنماز عن الثانية بكوْنها ناطقة بالمبالغة التي يحملها ضمير الفصل (هُم) الذي يُنبئ أنّ حاجة الإنسان إلى الله أبين من حاجة سائر المخلوقين، كما أنّ الجملة الثانية تطابق الأولى من حيث التضاد الدلالي بين (الفقراء) و(الغني)، وهذا التطابق لا يُنذِرُ بترحيل الواو عن ساحة النّظم.

3 ـ موازنة نظميّة:

التفتَ النيسابوري إلى بعض سياقات النّظم التي يرد فيها التركيب موصولاً تارةً، ومفصولاً تارةً أخرى. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾[53]. فقد وردتْ موصولة بالواو جملة (ولها كتاب معلوم)، بينما في سياق ثانٍ جاءت الجملة الثانية مفصولة عن الأولى، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ﴾[54].

يُعلّل النيسابوري مجيء الآية الأولى بالواو، والثانية من غيرها بقوله: (لا ريبَ أنَّ الواو تُفيد مزيد الرّبط، والاجتماع في الحال، وفي الوصف إنْ جُوِّزتا،

(51) سورة فاطر، الآية: 15.
(52) يُنظر: الغرائب ج9/ ص71.
(53) سورة الحجر: الآية: 4.
(54) سورة الشعراء، الآية: 208.

فسواءٌ قدَّرنا الجملتين: (ولها كتابٌ ملعوم) وقوله (لها مُنذِرون) حالاً أو وصفاً، فالمقام يقتضي ورود النّسق على ما ورد، وذلك أنَّ قوله (ولها كتابٌ) صفةٌ لازمةٌ للقرية، فإنَّ في اللفظ ما يدلُّ على اللزوم واللصوق، وهو الواو، ثُمَّ زِيدَ في التأكيد بقوله (معلوم) وبقوله (ما تسبق)، وهذا بخلاف قولها (لها منذرون) فإنّها صفةٌ حادِثةٌ[55].

أما الزمخشري فهو سّباقٌ في بيان أنّ جملة (ولها كتابٌ) واقعةٌ صفةً للقرية، والواو للصوق الصفة بالموصوف[56].

وينبري السكّاكي مخالفاً للزمخشري في أنَّ الواو لا تجيء بين الصفة والموصوف وعَدَّ هذا سهواً من صاحب الكشّاف، لتكون جملة (ولها كتابٌ) حالاً من قرية، ومثل هذا جائز لو كان ذو الحال نكرة[57]. ويسايره العلوي في القول بعدم دخول الواو بين الصفة والموصوف؛ لأنّه يستحيل عطف الشيء على نفسه[58] ويرى صاحب كتاب (الحال في الأسلوب القرآني) أنّ وجود الواو مع إلا يحول دون وصفية الجملة[59].

نقول في هذا الباب إنَّ القرآن منهلٌ للقواعد النحوية واللغوية ولا سيما تلك التي تتعانق مع الدرس البلاغي، وإنَّ السياق القرآني منجمٌ نفيسٌ تنبثق منه شتّى القواعد والنّظريات،عليه: يمكن للقارئ أنْ يجدَ سياقاً آخر جاءت فيه (الواو) عاطفة بين الصفة والموصوف وهو قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٞ سَادِسُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ رَجۡمَۢا بِٱلۡغَيۡبِۖ وَيَقُولُونَ سَبۡعَةٞ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ قُل رَّبِّيٓ أَعۡلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا قَلِيلٞ﴾[60]، حيث جاءت الواو بين الموصوف (سبعةٌ) والصفة (ثامنُهُم كلبُهم).

---

(55) الغرائب ج8/ ص454.

(56) يُنظر: الكشّاف ج2/ ص570.

(57) مفتاح العلوم ـ السكّاكي، ص251.

(58) يُنظر: الطراز ـ الطراز ـ العلوي ج2/ ص34.

(59) يُنظر: الحال في الأسلوب القرآني ـ عبد الستار عبد اللطيف أحمد، ص167.

(60) سورة الكهف، الآية: 22.

يقول الزمخشري ـ متسائلاً: «فإنْ قُلْتَ: فما هذه الواو الدّاخلة على الجملة الثالثة، ولِمَ دخلَتْ عليها دون الأُولَيين؟ قلتُ: هي الواو التي تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة ـ كما تدخل على الواقعة حالاً عن المعرفة ـ في نحو قولك: (جاءني رجلٌ ومعهُ آخر) وفائدتها ـ الواو ـ لصوق الصفة بالموصوف، والدلالة على أنَّ اتّصافه بها أمرٌ ثابتِ مستقرٌّ، وهذه الواو هي التي آذنتً بأنّ الذي قالوا: سبعة وثامنهم كلبهم، قالوه عن ثبات علم وطمأنينة نفسٍ، ولم يرجّحُوا بالظنِّ كما غيرهم، والدليل عليه أنَّ الله سبحانهُ أتبعَ القولَينِ الأوليين قوله (رجماً بالغيب) وأتبع القول الثالث قوله (ما يعلمُهُم إلاّ قليل) وقال ابن عبّاس ـ حين وقعتْ الواو انقطعت العِدّةُ أي: لم يبقَ بعدها عِدّة عادٌّ يُلتفتُ إليها، وثبت أنَّهم سبعةٌ وثامنُهم كلبُهُم على القطع والثبات[61].

لقد أوردت هذا النّص المطوّل؛ لتأكّيد جوازِ مجيء الواو بين الصفة ـ كجملةٍ ـ وموصوفها؛ لأنَّ الجُملَ بعد المعارف أحوال وبعد النّكرات صفات[62]. كما أنّ مجيء الواو جاء في سياقٍ مهمٍّ، سياق اختَلفَ القائلون فيه في معرفة عدد أصحاب الكهف، ولم يكن ليُنبئ بعددهم، ويثبّتَ عِدَّتهم إلاّ مجيء الواو، التي كانت فيصلاً أزال الغموض العددي من السياق نفسه، وكانت رابطاً ـ ليس شاذاً ـ بين الجملة الواقعة صفة وموصوفها، وهذه «تسمى (واو الثمانية) التي توحي أنّ ما قبلها عددٌ تامٌّ»[63].

ولكي يُستكمَلَ موضعُ الردِّ في هذا الجانب، نرى أنَّ العلوي قد خلط بين مجيء الواو بين الصفة المفردة وموصوفها وبين الصفة الجملة وموصوفها، حينما رأى أنّه لا يمكن لك أنْ تقول (جاء زيدٌ والكريم) على أنّ الكريمَ هو زيد، لاستحالة عطف الشيء على نفسه[64]. هذا الكلام كالسّهم الذي لا يُخطئ الهدف، لكنَّ صاحبه لم يُصِبْ المقصود حينما جعل الواو لا تأتي بين الجملة

---

(61) الكشّاف ج2/ ص713 ـ 714.

(62) يُنظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ج2/ ص182 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(63) يُنظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ـ ابن هشام الأنصاريو جـ 2/ ص417.

(64) يُنظر: الطراز ج2/ ص34.

الواقعة صفة وبين موصوفها، عملاً بمبدأ المقايسة النحوية الذي بوساطته لا يمكن القول (جاء زيدٌ والكريم) كذلك لا يمكن القول (سبعةٌ وثامِنُهُم كلبهم)، فما هو التفسير المناسب لمجيء الواو بين تلك التراكيب المذكورة؟.

أيجوز أنْ يقالَ عن جملة (وثامنهم كلبهم) إنَّها حالٌ كما قيل عن جملة (ولها كتابٌ معلوم) على الرّغم من وقوعهما بعد موصوفين نكرتين؟

أنسْلُبُ من الواو معنى التغاير الذي جاءت لأجله؟ وهلْ يستطيع أحدٌ أنْ يُجرِّد الموصوف وصفته من التعانق أو التلاصق فيما بينهما؟

كلُّ هذه التساؤلات يُجيبُ عنها مجيء الألفاظ القرآنية في سياقاتها الماثلة أمامنا، الشاخصة في هيأتها المتواترة في التعبير القرآني نفسه.

كما تنبّه النيسابوري لموضع آخر أُثْبِتَتْ فيه الواو، وهو قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلۡمُسَحَّرِينَ*وَمَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾[65].

وحُذِفتْ في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلۡمُسَحَّرِينَ*مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا فَأۡتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[66].

يرى النيسابوري أنَّ الفرق بين إدخال الواو في قوله (وما أنت إلاّ بشرٌ) وبين تركها في قصّة ثمود، هو أَنَّه قُصِدَ معنيان منافيان عندهم للرسالة، كونه مُسّحراً، وكونه بشراً، وفي قصّة عاد جعلَ المعنى الثاني مقرّراً للأوّل[67].

نقول في هذا الموضع: إنَّ الجملة الثانية من المساق الأوّل في قصّة شُعيب عُطِفَتْ على سابقتها؛ لأنّهما متغايران في الدلالة، فالأولى تثبت صفة السحر عند شعيب والثانية تبيّن أنّه بشرٌ، ولا يجوز ـ حسب مظنّتهم ـ أنْ يجتمع السحرُ مع الرسالة عند بشرٍ، فالمعنيان متغايران، وهذا ما يُرجِّح مجيء العاطف، بينما في المساق الثاني في قصّة صالح تأتي الجملة الثانية لتقرّر وتؤكّد

(65) سورة الشعراء، الآيات: 185 ـ 186.

(66) سورة الشعراء، الآيات: 153 ـ 154.

(67) يُنظر: غرائب القرآن ج8/ ص451.

الأولى ومعناهما واحد هو أنَّه مسحَّرٌ بشرٌ، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى أنَّ آية ثمودَ انمازت بالاختصار، فلهذا فُقِدَ العاطف منها، بينما آية أصحاب الأيكة اتّسمَت بالإطالة، فجيء بالعاطف ملاءمةً للسياق الطويل، يقول النيسابوري: «الفرقُ بيِّن والإشكال في تخصيص كلٍّ من القصّتين بما خُصّت به، لعلَّ السبب فيه هو أنّ صالحاً قلّلَ في الخطاب، فقلَّلُوا في الجواب، وأكثرَ شعيبٌ في الخطاب ـ ولهذا قيل خطيب الأنبياء ـ فأكثروا في الجواب»[68].

أمّا الزمخشري فيرى أنَّ الواو إذا دخلَتْ فقد قُصِدَ اختلاف المعاني، وفي هذا السياق، قُصِدَ التسحير والبشرية، وأنَّ الرَّسول لا يجوز أنْ يكونَ مسحَّراً ولا يجوز أنْ يكون بشراً[69].

ومن النّصوص القرآنية التي وُصِلَتْ في موضع وفُصِلَتْ في موضع آخر قوله تعالى: ﴿إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾[70]، حيث ظهرت الواو في هذا السياق من سورة إبراهيم، بينما حذفت من قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾[71].

يقول المفسِّر متسائلاً: «فإنْ قلتَ لِمَ ذكر (يُذبّحون) في البقرة بلا واو، وفي سورة إبراهيم بواو؟ فالوجه فيه: أنَّه إذا جعل (يَسومُونكُم سوءَ العذاب) مفسَّراً: (يُذبّحون)، فلا حاجة إلى الواو، وإذا جعل (يسومونكم) مفسَّراً بسائر التكاليف سوى الذَّبح، وجعل الذَّبح شيئاً آخر احتيج إلى الواو»[72].

ويرى الفرّاء أنَّ معنى قوله (ويذبّحون) هو أنْ يمسَّهم العذاب غير التذبيح، كأنّه قال: يعذبونكم بغير الذبح وبالذبح، ومعنى طرح الواو في (يذبّحون) كأنَّه

(68) غرائب القرآن ج8/ ص451.
(69) يُنظر: الكشّاف ج3/ ص33.
(70) سورة إبراهيم، الآية: 6.
(71) سورة البقرة، الآية 49.
(72) الغرائب ج1/ ص517.

تفسير لصفات العذاب. وإذا كان الخبرُ من العذاب أو الثواب مجملاً في كلمة ثُمَّ فسَّرته فاجعله بغير الواو، وإذا كان أوّلُهُ غيرَ آخرِهِ فبالواو[73].

ويرى الأخفش أنّ جملة (يذبّحون) بلا واو جاءت حالاً مؤكّدة للحال الأولى في جملة (يسومونكم)، ولهذا فصلتْ[74].

نستشفُّ مما ذكره الأوّلون أنَّ الواو جيء بها حينما قُصِدَ معنى المخالفة والتغاير بين الذَّبح والعذاب، فقال (ويُذبِّحون)، بينما قال في السياق الثاني (يُذبِّحون) بدون واو؛ لأنّ التذبيح جُعِلَ تفسيراً للعذاب وبياناً له، ولهذا فقد العاطف، فإنْ تمرَّدتَ وقُمْتَ بإقحام الواو فيه، كنت كمن جعل شيئاً بين اللحمة والأظفار.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ البرهان في توجيه مشتابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان ـ الكرماني، تحقيق السيد الجميلي، (د.ت) مركز الكتاب للنشر ـ القاهرة.

3 ـ البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (د.ت) مكتبة دار التراث ـ القاهرة.

4 ـ بغية الإيضاح في تلخيص المفتاح ـ عبد المتعال الصعيدي، 1997، مكتبة الآداب ـ القاهرة.

5 ـ البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ـ محمد حسنين أبو موسى (د.ت)، مطبعة دار الفكر العربي ـ مصر.

6 ـ البيان والتبيين ـ الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (د.ت) دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(73) يُنظر: معاني القرآن ـ الفرّاء ج2/ ص68 ـ 69.

(74) ينظر: معاني القرآن الأوسط جـ 1/ ص98، تحقيق: هدى محمود فراعة.

7 ـ حاشية الشهاب (عناية القاضي وكفاية الراضي) على تفسير البيضاوي ـ القاضي شهاب الدين الخفاجي، 1997، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

8 ـ الحال في الأسلوب القرآني ـ عبد الستار عبد اللطيف، ط1، 1984، المنشأة العامة للنشر والتوزيع ـ طرابلس.

9 ـ دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، ط3، 1992، مطبعة المدني ـ القاهرة.

10 ـ دلالات التراكيب ـ محمد محمد أبو موسى، ط2، 1987، مكتبة وهبة ـ القاهرة.

11 ـ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مراجعة أسعد النادري، 2000، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ـ بيروت.

12 ـ الطراز المتضمن لإسرارِ البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ـ العلوي، 1982، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

13 ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان ـ النيسابوري (نظام الدين الحسن بن محمد) تحقيق حمزة النشرتي وعبد الحفيظ فرغلي وعبد الحميد مصطفى (د.ت) المكتبة القيمة ـ القاهرة.

14 ـ كتاب الصناعتين ـ أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 1986، المكتبة العصرية ـ بيروت.

15 ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ـ الزمخشري، ترتيب وضبط مصطفى حسين أحمد، 1947، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

16 ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ـ ابن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط1، 1959، مطبعة نهضة مصر ـ القاهرة.

17 ـ معاني القرآن ـ الأخفش الأوسط، تحقيق هدى محمود قراعة، 1995، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

18 ـ معاني القرآن ـ الفرّاء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (د.ت) دار السرور ـ بيروت.

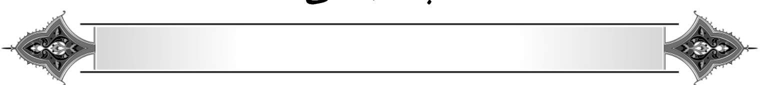
19 ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ـ ابن هشام الأنصاري، 1992، المكتبة العصرية، صيدا ـ لبنان.

20 ـ مفتاح العلوم ـ السكّاكي، تحقيق نعيم زرزور، ط1، 1983، دار الكتب العلمية ـ بيروت.



أضواء على مقاصد التشريع

د. فرج بن ونيس بن الساعدي
جامعة الفاتح



لقد اقتضت حكمة الله أن ينزل على عبده ورسوله محمد ـ ﷺ ـ كتاباً عزيزاً محكماً مفصّلاً متضمناً كليات الشريعة ومعاقد استنباطها، ومشتملاً على مقاصد عالية جمّة؛ لذلك جزم الإمام أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته بأن العالم به على التحقيق هو عالم بجملة الشريعة، فلا يعْوزه منها شيء[1].

ومن سوابغ نعمه ـ سبحانه ـ أن قيّض ثلّة من أفذاذ علماءِ الشريعة للغَوْص على هذه المقاصد النبيلة من أجْل الاستْعانة بها في اسْتنباط الأحكام وتنزيلها على حسب واقع الأمّة، وما ذلك إلاّ مظهر من مظاهر عظمة هذه الشريعة الصالحة لكل زمان ومكان.

(1) انظر الشاطبي، «الموافقات» المجلد الثالث صفحة: 369 وما يليها.

فقد ترك علماء الشريعة المتقّدمون ـ زماناً وإحساناً ـ شذراتٍ متناثرةً يعسر التقاطها حْول هذا الموضوع الذي يحسبه أُسَراءُ التقّليد هيّناً وهو عند الله عظيم.

ولكنّ الفارس المجلّي في هذا الميدان هو الإمام أبو إسحاق الشاطبي؛ إذ خصّص له قسماً من موافقاته، فقرّر «أن للشريعة مقاصد، منها ما يرجع إلى قصد الشارع، ومنها ما يرجع إلى قصد المكلّف»[2].

وإن تعجب فعجبٌ إهمال كثير من العلماء الذين أتوا بعد الشاطبي هذا الكتاب «الموافقات» الذي امتاز بعمق النظر وسموّ البيان، وعكوفهم على المتون الفقهيّة المنثورة والمنظومة الخالية من روح التشريع ومقاصده، وهي الطريقة التي تبرّم منها القاضي أبو بكر ابن العربي الذي كان قبل الشاطبي والإمام ابن عاشور في عصرنا الحاضر[3].

وقد أحسن بعض الجلّة من علماء العصر، إذا أقاموا هذا الصرّح الممرّد الذي بناهُ الشاطبي حين وجدوه يريد أن ينقضّ كالإمام ابن عاشور والأستاذ علاّل الفاسي ثمّ نسج على منوالهما كثير من الباحثين في هذا المجال.

ومن الواجب على كلّيّات القانون في العالَم الإسلامي إدراج هذا العلم في المنظومة التعليمية؛ ليستعين به الطلاّب علَى فهم روح القانون وتوسيع مداركهم.

تعريف المقاصد:

انطلاقاً من أن أحكام الله معلّلة[4] بمصالح العباد عُني حذّاق علماءِ الأمة بتجلية مقاصد التشريع، وهذه العلل والمقاصد لا يغوص عليها إلاّ الراسخون

---

(2) الشاطبي «الموافقات» المجلد الثاني صفحة: 5 بتصرف.

(3) انظر القاضي أبو بكر ابن العربي «آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية» الجزء الثاني صفحة: 490، 491، 492، 493، وابن عاشور «أليس الصبح بقريب» صفحة: 167، 173، 182، 200، 202، 204.

(4) انظر الجويني «البرهان» الجزء الثاني صفحة: 891، والزركشي «البحر المتوسط» الجزء الخامس صفحة: 122، 123، وانظر اشكال الرازي في ذلك في «المحصول» الجزء الثاني صفحة: 169.

الذين أُوتُوا حظاً عظيماً من فقاهة النَّفَسِ والذوق العربي؛ لأنها «نوع دقيق من أنواع العلم»[5].

ولمّا كان التصوّر سابق التصديق؛ والحكم على الشيء فرعاً من تصوّرِهِ أحبَبتُ أن تكون فاتحة هذا المقال المتواضع تعريف المقاصد.

التعريف اللغوي:

هي جمع مقصد بوزن مفعِل «بكسر العين» وهو موضع القصد، وأمّا بالفتح فهو الوجهة[6]؛ لذلك قالوا في حقيقة النية: «المشهور أنها مطلق القصد إلى الفعل»[7].

فهذه المادة تدل على إتيان الشيء وأَمِّه، وعلى الاكتناز، ومنه: الناقة القصيدة: أي المكتنزة الممتلئة لحماً[8].

التعريف الاصطلاحي:

إنْ المقصود بالتعريف الاصطلاحي هنا هو المتعارف عليه بين علماء الشريعة، ومحصّل كلامهم أن مقاصد التشريع هي: الغايات والأسرار التي شرعت الأحكام من أجلها وأصبحت تبعاً لها.

وأمّا مقاصد المكلَّفين فالمراد بها نيّاتهم، وفي الحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيّات»[9].

والمعنى أن أفعال العباد منوطة بنياتهم، ومن القواعد الفقهية المشهورة: «الأمور بمقاصدها»[10] ولا يخفى أنّ الحديث السابق هو أصل هذه القاعدة الكليّة.

---

(5) ابن عاشور «مقاصد الشريعة الإسلامية» صفحة: 18.

(6) انظر «المعجم الوجيز» مادة (قصد) صفحة: 503 بتصرف.

(7) الزركشي «المنثور» الجزء الثالث صفحة: 284.

(8) انظر ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» الجزء الخامس صفحة: 95 مادة (قصد) بتصرف.

(9) البخاري «متن البخاري مشكول بحاشية السِّندي الجزء الأول صفحة: 6 «باب كيف كان بدء الروحي».

(10) السيوطي «الأشياء والنظائر» المجلد الأول صفحة: 65.

ومن المعلوم أنّ المقصد العامَّ من التشريع هو حفظ نظام الأمّة[11] على الوجه الذي لا يشوبه حرج ولا تصحبه مشقة، ولا يفضي إلى هدم كيان الشريعة أو انخرامها، ولا يكون ذلك إلاّ بجلب المصالح ودرء المفاسد على وَفق[12] ما تقتضيه القواعد والضوابط الشرعية الثابتة التي لا يلحقها تغيير، ولا يعتورها تبديل.

وللمصالح والمفاسد مراتب، والتفريق بينها دقيق يحتاج إلى فقاهة النفس.

من أجل ذلك يجب على الباحث في مقاصد التشريع تعميق النظر وقوة التأمّل ونبذ التساهل والتسرّع في تعيين مقصدٍ مّا؛ لأنّ المقصد الشرعي تتفرع منه أدلة وأحكام جّمة.

فلا يجوز إثبات مقصد شرعيّ إلاّ بعد بذل الوسْع في استقراء تصرّفات المشرّع في الجانب الذي يراد انتزاع المقصد منه، والاستعانة بأفهام حذّاق علماء الشريعة المشهود لهم بطول الباع في هذا المجال؛ لأنّ فهم مقاصد الشريعة يودِّي إلى «تقديم الأصل فالأصلح، ودرءِ الأفسد فالأفسد، ولا يقدّم الصالح على الأصلح إلا جاهل أو شقيّ لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت»[13].

وقد وقع المتشبثون بظواهر الكتاب والسّنة في (سلى جمل)[14] لأنهم نبذوا قواعد التشريع وضوابطه وراءهم ظهريّاً، ولم يفرّقوا بين مراتبه، وأهملوا القرائن والاصطلاحات.

فالنظر في مقاصد التشريع يحصل به تمييز الأحوال التي صدر فيها من الشارع قول أو فعل أو إقرار.

---

(11) انظر ابن عاشور «مقاصد الشريعة الإسلامية» صفحة: 63.

(12) وفَق «بفتح الواو» وأمّا الكسر فخطأ شائع.

(13) ابن عبد السلام «قواعد الأحكام» الجزء الأول صفحة: 7 بتصرف.

(14) هذا مثل يضرب لمن وقع في أمر صعب، وانظر الزمخشري «أساس البلاغة» مادة (س ل و).

أنواع المقاصد الشرعية:

أ ـ المقاصد الضرورية:

وهي التي سمّوْها الكليات الخمس، ولا يمكن أن تستقرّ الحياة دونها؛ لذلك كانت إقامتها أساس مقاصد التشريع.

وهذه الكليّات هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال[15].

وهي مراعاة «في كل ملّة من لدن آدم عليه السلام إلى شريعة سيدنا محمدـ ﷺ ـ الباقية إلى يوم القيامة، ولم يجعل سبحانه النسْخ يطرق هذا الضرب، ولا الشرائع تختلف فيه». [16].

ولا يخفى أن هذه المقاصد مختلفة المراتب؛ فحفظ الدين مقدّم على حفظ النفس، وحفظ النفس مقدّم على حفظ المال.

فهي وإن كانت مقدّمة على المقاصد الأخرى فإنها متفاضلة فيما بينها[17].

ب ـ المقاصد الحاجيّة:

وهي التي لا بدّ منها في قضاء حاجات الأفراد والجماعات مثل النكاح والطلاق وسائر المعاملات التي تنتظم بها حياة أفراد الأمة دون مشقّة[18].

ج ـ المقاصد التحسينيّة:

وهي التكميلية مثل: التحلّي بالعادات الحسنة، والأخلاق الفاضلة، ومراعاة الذّوق العامّ، وكلّ ما يرغّب في الانضواء تحت لواءِ الأمة الإسلامية

---

(15) الشاطبي «الموافقات» الجزء الثاني صفحة: 8، 10، والزركشي «البحر المحيط» الجزء الخامس صفحة: 209.

(16) أبو عبد الله محمد بن يوسف «المنهج السّديد صفحة: 308.

(17) الشاطبي «الاعتصام» الجزء الثاني صفحة: 297، 298.

(18) الشاطبي «الموافقات» الجزء الثاني صفحة: 10، وابن عاشور «مقاصد الشريعة» صفحة: 82، 83 بتصرف.

والعيش في أحضانها، ويندرج في هذا النوع اجتناب الإسراف، ونبذ البخل، ومراعاة الكفاءَة[19].

وقد قرّر الإمام أبو إسحاق الشاطبي أنّ النوعين «الثاني والثالث» راجعان إلى النوع الأوّل؛ لأنّ النكاح يهدف إلى حفظ النسل، واجتناب الإسراف يهدف إلى حفظ المال[20].

واعلم أن هذا التقسم للمقاصد هو باعتبار حاجة الأمّة إليها، وأمّا باعتبار تعلّقها بالأمّة عموماً وخصوصاً فهي: عامّة وخاصّة وجزئية.

فالمقاصد العامّة «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة...»[21] وتحصيلها أصعب من الخاصّة والجزئية؛ لأنها تحتاج إلى استقراء شامل.

وأمّا المقاصد الخاصّة فهي التي تتعلّق بباب معيّن من الأبواب الفقهيّة، وأمّا المقاصد الجزئية فهي علل الاحكام الشرعية الفرعية.

وأمّا تقسيم المقاصد باعتبار القطع والظنّ والوهم فهي:

أ ــ المقاصد القطعية:

وهي التي ثبتت بدليل قطعي لا مجال فيه للاحتمال.

ب ــ المقاصد الظنية:

وهي التي ثبتت بدليل ظنّي، وتحصيلها يكون «باستقراء غير كبير

(19) الشاطبي «الموافقات» الجزء الثاني صفحة: 11، وابن عاشور «مقاصد الشريعة» صفحة: 82، 83 بتصرف.

(20) انظر الشاطبي «الموافقات» الجزء الثاني صفحة: 16، 23، 24، والجزء الرابع صفحة: 29، 30، 31.

(21) انظر ابن عاشور «مقاصد الشريعة الإسلامية» صفحة 51.

لتصرفات الشريعة؛ لأن ذلك الاستقراء يكسبنا علماً باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع»[22].

ج ـ المقاصد الوهميّة:

وهي ما يُخَيَّل إلى الإنسان أنها مصلحة، وهي في نظر الشارع مفسدة؛ إذ لا يجوز شرب الخمر بحجّة كونه يقي الإنسان من البرد؛ لأنّ إثمها أكبر من نفعها.

العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد التشريع:

نرى أن بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة علاقةً؛ فالباحث في أصول الفقه محتاج إلى معرفة المقاصد الشرعية؛ والباحث في المقاصد مضطرّ إلى علم أصول الفقه[23]، فلا تكتمل مرتبة الاجتهاد ولا يحصل الحسّ الفقهي إلاّ بالجمع بينهما، وما خوض علماءِ الأصول في مباحث القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة وسدّ الذرائع والتوفيق والترجيح بين الأدلة وتمييزهم بين الأحوال التي صدر فيها حكم من الشارع ومراعاتهم القرائن والاصطلاحات وتقريرهم تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والعُرْفِ والعادة والحال إلاّ نابع من هذا الشعور المقاصدي المكنون في صدورهم.

بل نستطيع أن نقول: إنّ دراسة المقاصد تدخل في المنظومة التطبيقية لتلك القواعد الأصولية، والعلم بالقواعد الأصولية دون معرفة المقاصد الشرعية هو شجرة بلا ثمر؛ إذ لا استغناءَ للمجتهد عنهما؛ لأنّ كلاً منهما ركنٌ شديد من أركان الاجتهاد والتفقّة في دين الله.

فوائد دراسة المقاصد الشرعية:

لا يخفى على صاحب العقل الحصيف والحسّ الفقهي ما لهذا العلم الدقيق من الفوائد الجمّة، ومن أهمّها:

---

(22) ابن عاشور «مقاصد الشريعة الإسلامية» صفحة: 42.

(23) لا يعترض على هذا الكلام بأنه يفضي إلى الدور؛ فلكل قاعدة شواذّ.

إبراز علل التشريع في مختلف أبوابه، وتمكين الفقيه من الاستنباط، وإثراء المباحث الأصولية التي هي ذات صلة بهذا العلم، والتقليل من الاختلاف، والتوفيق بين ظاهر النصّ وروحه ومدلوله، والارتفاع بالمكّلف من حضيض الامتثال التقليديّ للأحكام الشرعية إلى إيفاع تطبيقها على أحسن الوجوه وأتمّها[24].

ولا يسعنا في خاتمة المطاف إلاّ إن نقول: لعلّ هذا المقال المتواضع يسهم في إلقاء الضوء على مقاصد التشريع الإسلامي، ويزيل الغشاوة عن بصائر الغافلين عنها من طلاب العلوم الشرعية؛ لأن فوائد هذا العلم لا تحصى عدداً، فهو مظهر من مظاهر عظمة شريعة الإسلام السَّمحة، وهو المعيار الدقيق في الموازنة بين رتب المصالح، والتفريق بين ما هو مصلحة وما هو مفسدة، وهو نبراس يهتدي به المتفقه في الدين، ويكسب المجتهدَ حسّاً فقهيّاً يستعين به في فلسفة الاستنباط. والله أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

المصادر والمراجع

1 ـ **الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى.**

الموافقات في أصول الشريعة بشرح الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت، لا ط لا ت.

الاعتصام، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لا ط لا ت.

2 ـ **ابن العربي: القاضي أبو بكر.**

آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية مع تحقيق العواصم للدكتور عمّار طالبي، الشركة الوطنية بالجزائر، ط الثانية 1981م.

3 ـ **ابن عاشور: محمد الطاهر.**

أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية لفنون الرسم، ط الثانية 1408هـ ـ 1988م.

مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع لا ط لا ت.

4 ـ **الجويني: إمام الحرمين عبد الملك.**

البرهان في أصول الفقه تحقيق د: عبد العظيم الذيب، ط الثانية 1400هـ الدوحة.

(24) انظر الخادمي «علم المقاصد الشرعية» صفحة 51 بتصرف.

5 ـ **الرازي: فخر الدين محمد بن عمر.**
المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، ط اولى 1408 هـ ـ 1988م.

6 ـ **الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر.**
البحر المحيط في أصول الفقه تحقيق جماعة من العلماء، ط الثانية، دار الصفوة 1413 هـ ـ 1992م.
المنثور في القواعد تحقيق، د: تيسير فائق ومراجعة د: عبد الستار أبو غدة، شركة دار الكويت، ط الثانية 1405هـ ـ 1995م.

7 ـ **مجمع اللغة العربية بالقاهرة.**
المعجم الوجيز، المركز العربي للثقافة والعلوم بيروت لا ط لا ت.

8 ـ **ابن فارس: أبو الحسين أحمد.**
معجم مقاييس اللغة بتحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة الحلبي، ط الثانية 1392هـ ـ 1972م.

9 ـ **البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل.**
متن البخاري مشكول بحاشية السِّنْدي، دار إحياء الكتب العربية لا ط لا ت.

10 ـ **السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن.**
الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية بتحقيق محمد تامر وحافظ عاشور، دار السلام للطباعة، ط أولى 1418هـ ـ 1998م.

11 ـ **ابن عبد السلام: عز الدين.**
قواعد الأحكام في مصالح الأنام راجعه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، ط الثانية 1400هـ ـ 1980م.

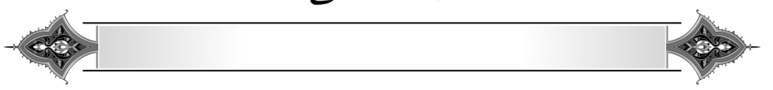
12 ـ **ابن يوسف: أبو عبد الله محمد.**
المنهج السّديد في شرح كفاية المريد تحقيق الأستاذ مصطفى مرزوقي، دار الهُدَى بالجزائر لا ط لا ت.

13 ـ **الخادمي: الدكتور نور الدين بن مختار.**
علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى 1421هـ ـ 2001م.

14 ـ **الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر.**
أساس البلاغة بتحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت لا ط 1402 هـ ـ 1982م.



د. علي عبد المطّلب الهوني
جامعة الفاتح



مقــدمــة

يعد الكوني أحد أساطين فن الرواية العربية من حيث البناء الروائي؛ فلقد أعطاها بعداً وطعماً ومعنى جديداً لم يكن مألوفاً، كما أنه أدخل عليها عالماً وشخوصاً وفضاءات، ما كانتِ الرواية العربية تناولتها من قبل ومن ثمَّ لم تدخل ضمن موضوعات النقد الأدبي إلا بعد صدور إبداعاته.

فالطوارق الذين كثيراً ما يحلو للكوني أن يسميهم بالبدو، وكذلك الصحراء الكبرى، وعلاقات الطوارق بعضهم ببعض وعلاقاتهم بغيرهم، ما كان لها أن تطفو على السطح بهذا الزخم لو لم يتناولها الكوني بهذا الشكل الصارخ، بل لظلت الصحراء الكبرى مجهولة كغيرها من الصحارى في هذا العالم الفسيح ولظلَّ الطوارق بهمومهم وقضاياهم مغمورين ومجهولين كغيرهم من الأعراق

الأخرى التي يزخر بها هذا العالم، ولكن كما يقول المثل الشعبي: «فارس يحيي قبيلة وقبيلة ما تحيي فارس».

ومن هذا المنطلق ارتأيت أن أدرس رباعية الخسوف للكوني دراسة نقدية واعية مركزاً على المفهوم الديني الذي تذبذب كثيراً في هذه الرباعية بين تلميح وتصريح، حيث اعتمد الكوني في ذلك على ذكاء المتلقي وفطنته.

الجانب الديني

فمثلاً عند قوله: إنَّ الصلاة تراتيل صوفية وثنية حزينة، يصل إلى هذه النتيجة عن طريق عرضها على شكل قضية غير معقّدة التراكيب.

يقول الكوني: «دقت الطبول ولامست الأنامل الرقيقة أوتار الموسيقى، ارتفعت الحناجر بغناء جماعي كتراتيل وثنية... استمر الغناء حزيناً صوفياً كالصلاة»[(1)].

فمتى كانت الصلاة تراتيل وثنية أو غناءً صوفياً حزيناً!؟

إنه أمر أراده الكوني، فصبر جميل، ولعل التعليق يكون أجدى عندما يقف القارئ على جملة أكبر من أمثال هذه التعليقات المنثورة في ثنايا الرباعية.

ومن العجيب أن يقع الكوني في عدم فهم أبسط القواعد الفقهية في نحو قوله إن بصلاة الجنازة ركوعاً[(2)] جاء ذلك على لسان غوما الذي قدّمه الكوني على أنه أعلم أهل قبيلته بأمور الدين.

---

(1) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف ـ البئر ط1، ت1989، بيروت، ص7.

(2) انظر:

أ ـ أحمد بن محمد الصابوني الملكي، بُلغة السالك لأقرب المسالك، ط لا توجد، 1952م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج1، ص197م.

ب ـ أبو زكريا محي الدين يحيى النووي، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين، تأليف مصطفى سعيد الخن، وآخرون، ط العشرون، ت1992م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص618، 619.

ج ـ عبد الرحمن الزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ط لا توجد، ت لا توجد، دار الفكر، بيروت، ج1، ص517.

يقول الكوني: «أشهد على هذا الرجل يا شيخ آهر. يريدني أن أصلّي على رجل رفع يده وأنهى حياة وهبها الله له. تعاليم الدين واضحة في هذا الأمر. إذا شئتم مخالفة التعاليم فهذا شأنكم، أما أنا فلن أصلي ركعة واحدة»[3].

هذا ويبدو أنّ الصلاة ليست بذات قيمة عند الشخوص المعول عليهم في الرواية ـ كما يقدمهم الكوني ـ فمثلاً: عند حديثه عن أحد الفرسان الذين شاركوا في معركة غات.

يقول الكوني: «ولم يغادر غات متجهاً مع المحاربين إلى البيوت إلاَّ بعد أن أثمر ترديده على العجوز الوقور بحفظ آية الكرسي مضافاً إليها سورة الفاتحة أيضاً»[4].

قول كهذا يجعلنا نتساءل في حيرة بأي قرآن كان هذا الفارس يصلّي إذا كان لا يحفظ سورة الفاتحة التي هي شرط أساسي لكل صلاة[5].

قال ﷺ: «**صلاة لم يُقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج**»[6].

فضلاً عن أن هذا الشخوص التي كانت تعيش بالقرب من بئر أطلنطس لم يرد في الرواية أنها صلت جماعة أو اتخذت مسجداً ولا حتى تداولت فيما بينها هذه المفردات: (مؤذن، إمام، قرآن، جامع، فقيه).

وإن كثر دورانها على ألسنة أهل الواحة في ذات الرواية.

أما القرآن فقُدم على شكل مصحف مشفوعاً بنعوت لا تليق بكتاب

---

(3) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، البئر، ص193.

(4) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، الواحة، ط1، ت1989، بيروت، ص42.

(5) أ ـ انظر أحمد بن محمد الصاوي، بُلغة السالك لأقرب المسالك، ط لا تواجد، ت 1952، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بصمر، ج1، ص112 ـ 114.
ب ـ انظر الإمام مالك، الموطأ، ط2، ت 1990م، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص75.
ج ـ عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ج1، ص229.

(6) صحيح مسلم، ج1، كتاب الصلاة، ص296.

مقدّس، كقول الكوني واصفاً مصحف إمام الواحة: «أخرج مصحفاً منزوع الغلاف متآكل الأطراف»[7].

فإذا كان هذا شكل مصحف الإمام فما أشكال المصاحف الأخر! والمصحف عند الكوني غير مقصور على القرآن؛ بل يتعدّاه، فللعادات مصحف، وللممنوعات مصحف.

يقول الكوني: «لكزه أقرب جليس وأعادوا على رأسه قراءة الممنوعات من «لا يجوز» و«من العار..» أو «من العيب» أو «إيّأك».. الخ.. هذا آخر مصحف العادات التي تقتضي أن يخرس ويجلس ساكناً عن الحركة كالصنم»[8].

فالعادات لها مصحف، والتقاليد لها مصحف، والممنوعات لها مصحف، والقرآن له مصحف.

ويزيدك عجباً أن القرآن في هذه الرباعية لا يستخدم إلا للشعوذة أو للقراءة على الجيَف وحطام الأشياء.

يقول في ذلك الكوني: «قرأ الفاتحة أيضاً على أرواح كلّ الشهداء بداية بنخلته الهيفاء ونهاية بأخته الزنجية مروراً بكلبه المخلص النبيل»[9].

أليس في هذا استخفافاً بمشاعر المسلمين أن تُقرأ الفاتحة على جيفة كلب وحُطام نخلة؛ بعد أن يرفعا إلى مقام الشهداء، وما أدراك ما مقام الشهداء، إنّه مقام عظيم.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[10].

وقال ﷺ في الثواب الذي يجده الشهيد:

عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ما أحد يدخل الجنة يحب أن

---

(7) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان الثاني، ط1، ت1989م، بيروت، ص42.

(8) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ط1، ت1989م، بيروت، ص142.

(9) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان الثاني، ص69.

(10) سورة آل عمران، الآية: 169.

يرجع إلى الدنيا وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة»[11].

هذا ويكثر استخدام القرآن لغرض الشعوذة؛ خاصة آية الكرسي التي يرى فيها أخطر آية في القرآن، لذا فهي حكر على التقاة والسحرة المتخصصين في السيطرة على الجانّ، ويمنع تعليمها لحديثي الدخول في الإسلام.

يقول الكوني: «...فاعترض مختار الساطور وأصرّ على أهمية سورة التوحيد بالنسبة لأمثاله الداخلين في الإسلام الحديثي العهد باعتناقهم لدين الحق. وبرّر ذلك بسببين اثنين: **أولهما**: يرجع إلى مضمون السورة الذي يدحض تصوّرات النصارى وخرافات المجوس حول تعدّد الآلهة، **وثانيهما**: وقائي. فربّما خطر ببال هذا الداهية أن يتراجع في إيمانه بمجرد أن يقضي وطره من زهرة ويعود إلى دينه القديم مسلحاً بأخطر آية في القرآن الكريم تعتبر حكراً على التقاة والسحرة المتخصصين في مصارعة فريق الكفرة من الجانّ»[12].

ولا بأس من إضافة بعض المقاطع الأخَر للتأكيد على ما ذهبنا إليه.

يقول الكوني: «يلزمك أن تحفظ آية الكرسي وتبحث في بيتك عن صرّة مخبأة بإحكام في ركن ما، اقرأ عليها الآية سبع مرات قبل أن تحرقها»[13].

ويقول في موضع آخر: «قرأ الآيات بصوت مسموع وهو يترنّح يميناً ويساراً، وعندما انتهى أخرج حفنةً أخرى من البخور تحسسها بخياشيمه بنفس الحركة التي تذكر آجار بتيس الماعز ثم رشّ البخور في المبخرة، ختم تعاويذه بآية الكرسي وأعاد المصحف إلى جيبه»[14].

---

(11) أ ـ أبو زكريا محي الدين يحيى النووي، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ط العشرون، ت1992م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج2، ص158.
ب ـ انظر أيضاً، الإمام مالك، الموطأ، ط الأولى، ت 1984، دار الكتب العلمية، بيروت، ص235.

(12) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان الثاني، ص48 ـ 49.

(13) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، الواحة، ص42.

(14) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص175.

ويقول أيضاً: «ركن إلى ربوة وطفق يقرأ التعاويذ ويردّد الأوراد ويقطع أوصال آية الكرسي مخاطباً أقوى المرَدَة حتى مطلع الفجر»[15].

فهل يُفهم من كل ما سبق غير استخدام شخوص رباعيته للقرآن وخاصة آية الكرسي لغرض الشعوذة. وهو الذي لا يرى في القرآن غير الضوضاء والتراتيل الصوفية الحزينة.

يقول: «برغم أن مكبر الصوت نفخ في صوت المتحدّث وضخمه؛ إلاَّ أن ضوضاء التراتيل ابتلعت النداء فلم يسمعه أحد»[16].

ويقول: «. . . انكفؤوا على كتب القرآن ولحنوا الآيات الكريمة في تراتيل صوفية حزينة»[17].

وقد يزيد الكوني عن طريق شخوص رباعيته على ذلك فيجعله ضجةً ولغطاً فوضوياً.

يقول الكوني: «حمد الشيخ الله أن أحداً من الحاضرين لم يسمع هذا الهذيان، لأن ضجة المقرئين الذين تقرفصوا في جلستهم ووضع كل منهم المصحف في حجره وشرع يتمايل يميناً ويساراً مع الترتيل الجماعي للسور والآيات، لما كان كل منهم يقرأ في حزب يختلف عن الحزب المجاور. . فإنّ التلاوة تحولت إلى نوع غريب من اللغط الفوضوي الذي يبتلع كل الأصوات الأخرى التي تتحدث بلغة عادية»[18].

أما الله في هذه الرباعية فليس أحسن حالاً من الصلاة والقرآن فهو غير رحيم وغير عادل وضيق الأفق وإرهابي.

يقدم الكوني كل النعوت السابقة على شكل استفهام استنكاري.

---

(15) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان الثاني، ص107.

(16) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص316.

(17) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان، ص118.

(18) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، الواحة، ص159.

فيقول مثلاً: «لماذا لا يرقّ قلب الله ويرحم الصحارىٰ الجنوبية بالأمطار أيضاً ولو مرة واحدة في العام؟ لماذا لا تسود عدالته كل الدنيا وتتجاوز شريط الساحل ومناطق الحمادة الحمراء»[19]

وإجابة للسؤالين السابقين.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾[20].

ففي الفقرة السابقة يتضّح بما لا يدعو مجالاً للشك تلكم الصفات التي يرفضها أي بشر أن تطلق عليه ناهيك بربّ البشر؛ إلاَّ أن الكوني الذي عوّد شخوص روايته على الخوض في مثل هذه المسائل لا يجد غضاضةً من وصف الله بعدم العدل صراحة.

يقول الكوني على لسان آجار: «إلى متى يا ربي نظلّ نعاني من فقدان التوازن وغياب الاعتدال؟ في كل شيء حتى في الجوّ... إما أن نصلىٰ في نار جهنّم أو نجمد من الصقيع. هذا ليس عدلاً!؟[21].

وإذا كان البشر يقعون في الحيرة ولا يستطيعون اتخاذ القرار المناسب في الوقت المناسب في كثير من شؤون حياتهم لأنّهم بشر فإنّ الله أيضاً ـ في هذه الرواية ـ يقع في الحيرة ولا يعرف ماذا يفعل.

يقول الكوني على لسان غوما: «هؤلاء الشياطين هم يشدّون والآخرون يجذبون. المخلصون من عباده يتدافعون في المساجد للاشتراك في صلاة الاستسقاء، وهؤلاء الكفرة يعدون السماء بالنذور وينحرون القرابين حتى وقع الله سبحانه في الحيرة»[22].

---

(19) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، البئر، ص156.

(20) سورة الشورى، الآية؛ 27.

(21) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص258.

(22) الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص74.

فتعالى الله سبحانه، ولا نقول إلا ما قالَ تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾[23].

ومن التطاول على الذات العلية ومحاولة هز صورته بأنه يمارس الإرهاب في الجحيم قول الكوني: «في اليوم التالي غادر الواحة، تركه يواجه مصيره وحيداً، في الدنيا القبيحة ويفكر في الإرهاب الذي ينتظره في الجحيم»[24].

فهل يوجد إرهاب في الجحيم أولاً؟

ثم من الذي يقوم بالإرهاب غير الإرهابي سواء أكان ذلك في الجحيم أم في غير الجحيم؟

ثم ألا يعني هذا أن الله من وجهة النظر هذه ساديٌّ يتمتع بآلام الآخرين؟

فإذا أضفنا إلى ذلك قول الكوني بأن البشر دمى في يد الخالق بقوله: «كلنا دُمى في يد أحد ما. أنت دمية وأنا دمية ووزير الداخلية دمية. كلنا دمى، ومن لم يكن دمية في يد العبد كان دمية في يد الخالق»[25].

يتضح لنا محاولة ترسيخ مبدأ الجرأة على الله بين الناس وجعل الله شيئاً منفّراً غير مرغوب فيه، فهو لاه عابث يكتنفه كل ما يكتنف البشر من أخطاء.

وقد نبهنا الله في محكم النزيل إلى أمثال هذه الأقاويل التي هي في حقيقتها ليست وليدة اليوم بل تتردد على ألسنة غير الأسوياء من البشر منذ أمد بعيد، وقد أجاب القرآن عن بعضها.

قال تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[26].
وقال أيضاً: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[27].

والله أيضاً بالإمكان أن يُضحك عليه ويُسرق منه. يقول الكوني: «وهذا

---

(23) سورة الكهف، الآية: 5.
(24) الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص189.
(25) الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص248.
(26) سورة الأنبياء، الآية: 17.
(27) سورة المؤمنون، الآية: 115.

المعلم الثاني يُدعى أناسباغور وهو نفسه ذلك الشيطان الرجيم الذي انتزع الشهرة عن جدارة وذاع صيته ليس في تمبكتو وحدها أو الواحة التي عرفته من خلال متابعتها لأخبار مهمدو ـ وإنما في الصحراء كلها بسبب تلك المعجزة التي حققها عندما غافل الذات الإلهية وسرق ثلاثة أيام ـ وفي روايةٍ أخرى ثلاثة أسابيع ـ عاشها زيادة فوق العمر المكتوب له أن يحياه»[28].

ولا يتوقف الكوني عن طريق شخوص روايته عند حدّ جعل الله يُضحك عليه ويُسرق من خزانة الأعمار ثلاثة أيام أو ثلاثة أسابيع بل «يزيد الطين بلة» ـ كما يقال ـ فيسرد لنا الطريقة التي استطاع بها أناسباغور الضحك على الله وسرقته واقعاً في مغالطات نفندها بعد إيراد نصّه.

يقول الكوني: «أمّا كيف استطاع أن يتوصل إلى هذا السر الإلهي الذي يتوق كافة البشر إلى معرفته، برغم أضراره الجسيمة الناجمة عن إدراك ميعاد الأجل فينهى القرآن عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾[29].

فهذا سرّ آخر لا يعلمه إلا أناسباغور الموهوب. وتفيد أسطورة ترددت كثيراً تؤكّد أنَّ أناسباغور هذا قد لجأ إلى الحيلة في تحقيق هدف الخلود فاستطاع أن يطعم الجمل البارك بجوار البيت برسيماً مخدّراً كي يمر من تحت رقبته الطويلة وهو نائم. فحقق ما عجز عن تحقيقه السابقون من المتعطشين للخلود، وكذلك اللاحقون حيث أشار الأولون في «كتاب الحكمة» إلى أن الله قد وضع شرطاً تعجيزياً في الظفر بالخلود وهو المرور من تحت رقبة الجمل أثناء خلوده للراحة دون أن يصحو من إغفاءته ويرفع رقبته الطويلة. وأدرك الناس من قديم الزمان استحالة تنفيذ هذا الشرطِ فاستسلموا لليأس وقنعوا بمصيرهم البائس ككل المخلوقات الزاحفة نحو الزوال.

وفي قولٍ آخر أنَّ أناسباغور كان أذكى من أن يلجأ لتخدير الحيوان

---

(28) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، الواحة، ص140.

(29) سورة البقرة، الآية: 216.

بالبرسيم لأنّ هذه حيلة مبتذلة تصلح لخداع الأطفال وليس للقُوى الخفية العظمى التي تسيطر على مصير البشر. ولكنه فعل ذلك بمساعدة موهبته في استعمال السحر الأسود برغم إجماع كل السحرة في كل الصحراء الكبرى، عبر مختلف العصور، عن عجز السحر في جعل الجمل الراقد يغفل عن مجرد اقتراب الإنسان، فكيف بالمرور تحت رقبة هذا الحيوان»[30].

ولدحض المغالطات التي جاء بها في الفقرة السابقة نقول:

أ ـ قوله: «ينهى القرآن عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾. فهذا سر لا يعلمه إلا أناسباغور الموهوب».

فبالرجوع إلى بعض كتب التفسير وجدنا أن لا علاقة لأحدٍ اسمه أناسباغور بهذا النصّ القرآني وأن ما أورده الكوني إنما هو جزء من آية (216) من سورة البقرة التي يقول الله تعالى فيها: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[31].

علماً بأن الآية السابقة وردت في الجهاد في سبيل الله، كما هو واضح وليس كما زعم الكوني[32].

ب ـ قوله: «حيث أشار الأوّلون في «كتاب الحكمة» إلى أن الله قد وضع شرطاً تعجيزياً».

(30) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، الواحة، ص140.

(31) سورة البقرة، الآية: 216.

(32) انظر: أ ـ أبو أحمد محمد ابن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ط لا توجد، ت لا توجد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج3، ص39.

ب ـ انظر أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ط لا توجد، ت 1988، دار الفكر، بيروت، ج2، ص345.

ج ـ انظر محمد الرازي فخر الدين، تفسير الرازي، ط الأولى، ت 1981، دار الفكر، بيروت، ج6، ص128.

د ـ الزمخشري، الكشاف، ط لا توجد، ت لا توجد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1، ص258.

فمن هو مؤلف هذا الكتاب؟

وما رقم الصفحة الموجود بها هذا الخبر؟

ج ـ قوله: «تصلح لخداع الأطفال وليس للقوى الخفية العظمى التي تسيطر على مصير البشر».

فهل هناك قوى خفية عظمى تسيطر على مصير البشر غير الله!

ثم هل يُخدعُ اللهُ من قبل أحد بالسحر الأسود أو بغيره؟

د ـ اقتران هذه الأسطورة بالقرآن لجعلها حقيقة طريق يُفضي إلى أحد أمرين: إما أن القرآن أسطورة، وإما أنا أناسباغور حقيقة ثابتة موجود ضمن القصص القرآني، وهو ما لم نجده في كتب التفسير.

5 ـ قوله: «غافل الذات الإلهية».

وقوله ينهى القرآن عن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾.

وقوله: «حيث أشار الأوَّلون في «كتاب الحكمة» إلى أن الله...».

كل العبارات السابقة تدلّ على أنّ المقصود هو إله واحد لا آلهة متعدّدة، ولكن الكوني على نفس الصفحة وفي ذات الموضوع يقول: «... وليس للقوى الخفية التي تسيطر على مصير البشر».

أليس هذا تذبذباً في مفهوم الله عند الكوني!؟ فمرةً الله ومرة قوى خفية.

هذا وتعمّد الكوني التشويش على ذهن القارئ بتقديم حقائق مغلّفة بمغالطات تعمدها لتشويه الصورة الحقيقية لبعض الرسل، ومن ثم الطعن فيهم.

يقول الكوني على لسان غوما بطل روايته مخاطباً ذاته المتمثلة في آجار: «لماذا لا تضحي بالمعزة؟ يفضل في تقديم القرابين أن تضحي بما تملك عندما يكون وحيداً. هذا هو سر القرابين الأُوَل. النبي إبراهيم حاول أن يضحي بابنه

إسماعيل عندما لم يجد ما يضحي به لولا تدخل الملائكة في آخر لحظة»[33].

يمكننا الردّ على الفقرة السابقة في أربع نقاط:

أ ـ إن مقابلة الله بتانس والمعزة بإسماعيل في الرواية أمر فيه سوء أدب وسوء منقلب مع الله ومع أنبيائه.

ب ـ قول الكوني: «حاول أن يضحي بابنه».

هذه الفقرة تدلّ على أن إبراهيم عليه السلام قام بمجرّد محاولة بينما القرآن يحكي لنا أنه أمرٌ تلقّاه في رؤية منامية واجبة التنفيذ فنفّذها.

يقول الله تعالى في ذلك: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[34].

ج ـ جملة «عندما لم يجد ما يضحي به».

الفقرة السابقة فيها مغالطة وسوء فهم كبيران، ولا أعلم كيف استنبطهما أو من أين جاء بهما ليشوّه صورة النبي إبراهيم في أذهان المسلمين لأنّ الله أمره بالنص القرآني أن تكون التضحية بابنه ولا شيء غيره.

يقول تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ* وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ* إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ* وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[35].

د ـ جملة «لولا تدخل الملائكة في آخر لحظة».

فيها مغالطة إيمانية عقائدية، إذ إنَّ الله هو الذي تدخّل لا الملائكة، وما الملائكة إلا وسيلة.

قال تعالى: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾[36].

---

(33) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص134.

(34) سورة الصافات، الآية: 102

(35) سورة الصافات، الآيات: 103 ـ 107.

(36) سورة النحل، الآية: 2.

وقال أيضاً: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾[37].

ولا أعتقد أن الكوني ينتظر أن يُنزل الله جل شأنه على إبراهيم كبشاً يفدي به إسماعيل، لأنّ الضمير في قوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ عائد على الله سبحانه وتعالى لا على الملائكة.

أما التشكيك في اليوم الآخر وفي عدالة الله فيه فالكوني يطرحه عبر شخوص الرواية، يكرّره مرات وكأنه يريد أن يقرّه ويجعله مسلمة. ومن ذلك قوله في المحاورة التي أجراها بين غوما ولاوعيه آجار، يقول آجار: «ولماذا أستغفر الله؟ لأني أطالب بحقّي؟ لأني أريد القصاص من معشر الظالمين؟ من سيضمن لي أن يلقَوا الحساب هناك؟ هل تضمن لهم العقاب في اليوم الآخر؟».

هتف الشيخ: «أنا لا أضمن شيئاً، الضمان الوحيد أمام مثل هذه البلاوي هو: الصبر!»[38].

وليؤكّد الكوني هذا المفهوم عند المتلقي نراه يعيد السؤال ذاته عن ضمان الحساب في اليوم الآخر وإن اختلفت الألفاظ إلاّ أن المعنى واحد.

يقول الكوني: «أجبني على سؤال واحد يا شيخ غوما لا تتهرّب! هل هناك حساب في الدنيا الآخرة أم لا؟...

لا أحد يستطيع أن يجيبك على هذا السؤال. أنا لم أعد من هناك، لا أحد ذهب وعاد من هناك كي يأتيك بالخبر اليقين»[39].

وآيات الحساب والعقاب في القرآن كثيرة جداً.

قال تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾[40].

---

(37) سورة الشورى، الآية: 51.

(38) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص260.

(39) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص261.

(40) سورة الغاشية، الآيتان: 25 ـ 26.

وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْاْ أَعْمَٰلَهُمْ*فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ*وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[41].

والتشكيك في عدالة الله في اليوم الآخر في حقيقتها تشكيك في اليوم الآخر نفسه. وإذا كان الكوني في العبارة السابقة استخدم طريقة الأسئلة والأجوبة، وهي الطريقة التعليمية لنشر فكرة معينة، نراه بعدها يقرّ بأنْ لا عدالة في اليوم الآخر بل ظلم وظلام، وعلى كل إنسان أن يأخذ حقه بيده.

يقول الكوني في ذلك: «أقصد أني لا اريد أن أُخدع مرة أخرى. إذا كان لا يوجد في العالم الآخر سوى الظلام وغياب العدالة فإنَّ هذا حساب يشمل الطرفين: الظالم والمظلوم. وإذا كانت عدالة البشر غائبة في الدنيا فليس أمامي سوى أن أتولّى الأمر بنفسي»[42].

وبوضع النقاط على الحروف نقول إن التشكيك في عدالة الله في اليوم الآخر يقتضي التشكيك في عدالته في الدنيا، وقد لمسنا ذلك عند قول الكوني صراحة إنَّ الله غير عادل في توزيعه للأمطار في ليبيا، ومن ثم فالكتاب المنزل من الله لا يحقق العدالة، وهذا تحصيل حاصل ففاقد الشيء لا يعطيه. إن كان الله غير عادل فكيف ينزل كتاباً يحقق العدل بين الناس بناءً على هذه المعطيات فإنّ البشر غير ملزمين بتطبيق هذا الكتاب وقد تكون هذه هي النتيجة غير المنظورة.

ولا يفتأ المؤلف يعلك نفس الكلام بتعابير مختلفة ومَنْ أكْثَرَ من شيءٍ عُرِفَ به[43] ـ كما يقال ـ .

وإذا كان لم ينف وجود اليوم الآخر ـ وإن نفى وجود العدالة فيه على ألسنة شخوص رباعيته على الأقل ـ فإنه بطريقة التكرار يحاول مرة أخرى نفي وجود اليوم الآخر.

(41) سورة الزلزلة، الآيات: 6 ـ 8.

(42) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، نداء الوقوف، ص261.

(43) المصدر السابق، ص261 ـ 263.

يقول الكوني:

أ - «أخواد غاب في الأبدية ولن يعود أبداً»[44].

ب - «أخواد لن يتمكّن من حضور أي شيء بعد اليوم، وغاب إلى الأبد»[45].

ج - «أدرك بإحساس خفي أنه يودعه إلى الأبد»[46].

لاحظ الجمل الآتية:

1 - لن يعود أبداً.

2 - غاب في الأبدية.

3 - غاب إلى الأبد.

4 - يودعه إلى الأبد.

كلها تشير إلى عدم اللقاء؛ خاصة أنه كررها متتابعة وحملها معنى واحداً هو الغياب الأبدي.

فإذا التفتنا صوب الفقهاء وجدنا صورتهم مقزّزة منفّرة لكل مسلم، فما بالك بمن هو غير مسلم. فهو يتهمهم بالزنا، وشرب الخمر، والسرقة إلى غير ذلك من النعوت.

يقول الكوني: «لم يعد باستطاعة هؤلاء المنافقين الملتحين الناهين عن الفحشاء والمنكر بالنهار المتسلّلين إلى بيتها بالليل وهم يتأبّطون قلل اللاقبي، لم يعد باستطاعتهم أن ينعموا في المستقبل بدفئها وحنانها»[47].

لماذا لا ينعمون بدفئها وحنانها؟

لأنّ هذه المومس تزوجت من أحد المسيحيين المعتنقين للإسلام حديثاً.

---

(44) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، البئر، ص174.

(45) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، البئر، ص174.

(46) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، البئر، ص175.

(47) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان، ص51.

وينقل الكوني لنا مشاهد دخول هذا المسيحي للإسلام بطريقة منفّرة وقذرة ومقزّزة ومليئة بالمغالطات.

وما أظن إنساناً قرأها ورغب في اعتناق الإسلام بعدها، ولا عجب فهو يرى في اعتناق هذا المسيحي للإسلام مسرحية نسج خيوطها الفقهاء وأُجبر كونسا على تمثيلها.

يقول الكوني: «تردد على بيتها في البداية تمضية للوقت وقتلاً للفراغ، ثم تدخل الزبرجداني والإمام وفرضا عليه تلك المسرحية التي انتهت بالزواج. أليست الحياة نكتة وعبثاً إذا كان بوسع الدعاية أن تقلب حياة الإنسان وتغيّرها رأساً على عقب»[48].

إن قوله: «اليست الحياة نكتة وعبث» يخالف المفهوم القرآني في قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[49].

ويطيب للكوني أن يبدأ فصول هذه المسرحية، كما أسماها، يوم الجمعة.

يقول الكوني: «ليلة الجمعة، مع العشية، بدأت طقوس تطهير كونسا من النجاسة! الإمام مختار قال إن الختان شرط أساسي لاعتناق الإسلام فلم يكن أمام الرقريقي إلا الاستلام!

حاصره مختار بين جدران الجامع بحضور الزبرجداني والممرض مسعود وهو يغرقه في زوبعة كثيفة من البخور الكريه الرائحة في حين تجمع لفيف الفقهاء والفضوليين في البهو الخارجي يقرأون القرآن أو يسترقون النظر إلى ما يجري في الداخل من النوافذ المفتوحة أو ينهمكون في تبادل المعلومات عن آخر الفضائح الأخلاقية أو يسردون أخبار الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق. وبرغم قداسة المكان ومهابة الموقف إلا أن أحد الفقهاء المعروفين بجرأتهم في تسمية الأشياء بأسمائها مال على أحد المعلمين القادمين من الشمال.. وباح له

(48) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان، ص121، 122.

(49) سورة المؤمنون، الآية: 115.

بمخاوفه.. وأضاف الفقيه الجسور هامساً في أذن المدرس الشره قائلاً إن ارتباطها بعصمة الرقريقي سوف تجعل الواحة تعاني من الفراغ وهو شخصياً لا يتصور الدنيا بدون زهرة!»[50].

أ ـ قوله «ليلة الجمعة مع العشية».

جملة غير دقيقة فإما أن تكون ليلة الجمعة أو عشية الجمعة.

ب ـ قوله على لسان الإمام «إن الختان شرط أساسي لاعتناق الإسلام».

أن يصدر هذا الحكم الفقهي على لسان إمام وفقيه أمر يدعو للاستغراب، ذلك أن الختان ليس شرطاً أساسياً في اعتناق الإسلام هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنَّ المعتنق إذا كان كبيراً لا يختن[51].

ج ـ قوله: «يغرقه في زوبعة كثيفة من البخور الكريه الرائحة».

إنه ليس من لوازم الختان الشرعية أو العرفية إغراق المختون بالبخور الطيب الرائحة، ناهيك عن البخور الكريه الرائحة ولكن هذه الجملة كغيرها مما سنرى في عملية الختان جيء بها للتنفير.

د ـ قوله: «يسترقون النظر إلى ما يجري في الداخل غير النوافذ المفتوحة».

يريد القول إن الفقهاء وهم أعلم من غيرهم بالحلال والحرام يتجسسون ليطّلعوا على عورة المختون. فكيف بالعوامّ من المسلمين!

ويزيد الفقهاء سُبة أنهم لا يتورّعون عن الخوض في الفضائح الأخلاقية في حين أن الله يأمرهم بالسماع والإنصات في أثناء قراءة القرآن الكريم.

يقول تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[52].

---

(50) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوف الثاني، ص44، 45.

(51) أحمد بن محمد الدردير. الشرح الصغير، ط الأخيرة، ت1952م، مطبعة مصطفى البابي لحلبي، ج1، ص113، 312.

(52) سورة الأعراف، الآية: 204.

هـ ـ قوله على لسان أحد الفقهاء «وهو شخصياً لا يتصوّر الدنيا بدون زهرة».

اتهام صريح للفقهاء بالزنا، وإذا كان هؤلاء هم أعلم الناس بالحلال والحرام وأكثرهم معرفة بالله يفعلون ذلك فما بالك بعوام المسلمين.

وليجعل الأمر أكثر بشاعة وتنفيراً قام بنقل حرفي للطريقة التي خُتن بها كونسا.

يقول الكوني: «أمسك الإمام بالمقص وأمر كونسا أن ينزع سرواله ولكن الرقريقي هز رأسه بالرفض كالطفل.. فقال مختار مطمئناً: هذا لن يؤلم، أنت لست طفلاً ولست الوحيد الذي أقوم بتطهيره فدعنا ننتهي من عملنا بالله!

ولكن كونسا بدأ يرتعد ويغرق في العرق. التفت نحو الباب فعرف الإمام بخبرته أن الداهية ينوي الهرب فهجم عليه وجثم على صدره بحركة مفاجئة خبيرة. صرخ كونسا حتى سمعه المجتمعون في الخارج وطار صوته حتى وصل النساء المتجمهرات خارج السور.. مضى وقت قصير بعد ذلك قبل أن يرفع الرقريقي صوته بالسباب واللعنات بكل اللغات التي يعرفها.. خرج كونسا من الجامع محطماً ممتقع الوجه، غائر العينين ملوثاً بالنزيف والدماء يساعده القاضي ويستند في مشيئته المضحكة على كتف الممرض مسعود.. وبالطبع لم ينس مختار أن ينال أجره الدنيوي فدسّ يده في جيب كونسا وخطف كل ما وقعت عليه هناك: خمسة جنيهات كاملة. أما أجره الديني فعند الله يوم القيامة!»[53].

ولا أظنّ أن هذه الفقرة تحتاج إلى تعليق كبير فهي واضحة الدلالة. فالطريقة التي خُتن بها كونسا لا يفعلها مجرم ناهيك عن فقهاء وأئمة وإن كانت هناك مغالطة تستوجب منا الوقوف عندها لتوضيحها:

أ ـ اتهام الإمام بالسرقة بعد الختان تدلُّ على عدم معرفة من القاص بما يحدث عقب الختان مباشرة إذ يهرع الناس إلى المختون يهدونه بعض النقود

---

(53) إبراهيم الكوني، رباعية الخسوف، أخبار الطوفان الثاني، ص46، 47.

بوضعها في جيبه ناهيك عن رجل دخل الإسلام. ولكنه أمرٌ أراده الكاتب على هذه الطريقة.

ب ـ المقص الذي استحضر لغرض الختان فكان نقمة لا رحمة قدمه الكوني بطريقة مقزّزة وبأسلوب عدائي.

يقول الكوني: «أما المقصّ الأسود الضخم فقد أثار الرعب في نفس كونسا المسكين، ففتح فمه واستنجد بالقاضي دون أن يصدّق على ما يبدو أنّ بالإمكان استعمال مقصّ وحشي كهذا في الختان.

والواقع أن الرقريقي على حق. فقد تعددت الأغراض التي تعوّد مختار أن يستعمل فيها هذا المقصّ المخيف بداية بجزّ الأغنام ونهاية بتشذيب اللّحى وتقليم الأظافر وحلق الشعر على رؤوس الأطفال»[54].

أوقع الكوني نفسه نتيجة لتماديه في عملية التهويل والتخويف في بعض المغالطات منها:

أ ـ أنّ الختان عادة لا يتم إلا بمقصّ حاد مطهّر ومحفوظ عادة، فكيف يكون بمقص مرعب.

ب ـ جزّ الغنم يحتاج إلى مقصّ كبير.

ج ـ تشذيب اللحى يحتاج إلى مقص صغير، اللهم إلا إذا كان الكوني يقصد السخرية من أصحاب اللحى.

د ـ تقليم الأظافر يحتاج إلى مقصّ صغير جدّاً أو مقص صغير.

هـ ـ حلق رؤوس الأطفال يحتاج إلى موسىٰ وليس إلى مقص.

كل هذه التهويلات والمغالطات لماذا جيء بها يا تُرى!

خاصة إشارته من طرف خفي إلى أنّ الدخول في الإسلام يستوجب الختان والخروج منه يستوجب فصل الرأس عن الجسد.

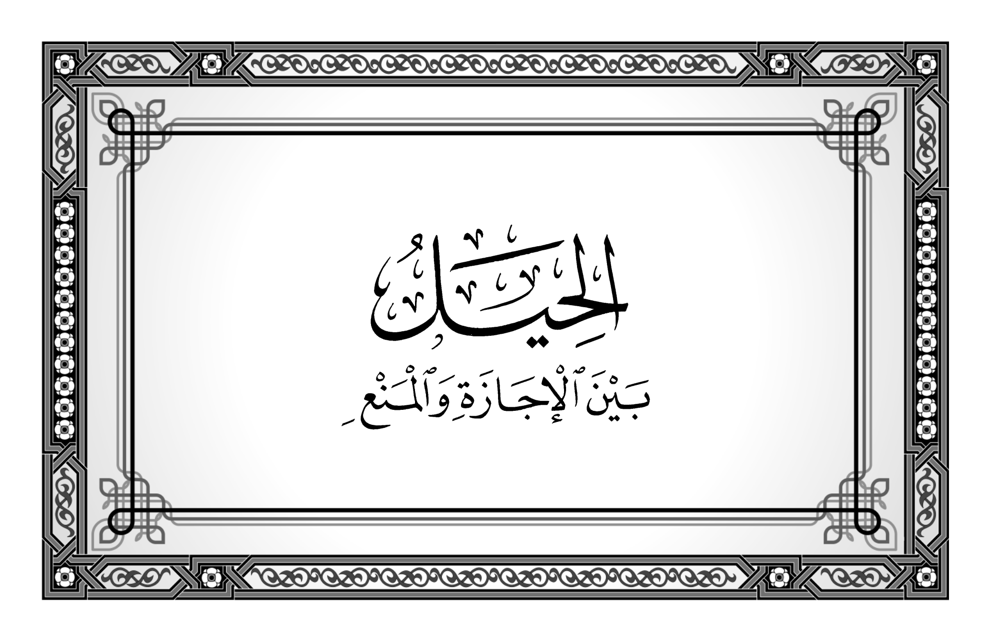
---

(54) المصدر السابق، ص46.

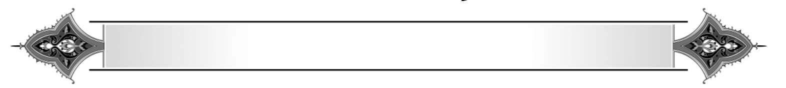
أليست هذه كلمة حقّ أريد بها باطل. وذلك في نحو قوله على لسان الإمام محذراً كونسا من مغبّة الكفر والعودة إلى المسيحية:

يقول الكوني: «اعلم يا كونسا أنه ليس ثمة ما هو أسهل من الدخول في الإسلام.. ولكن الخروج منه هو الصعب. أتدري ما هي عقوبة الكفر عندنا؟ رفع رأسه ومرر إبهامه على رقبته مشيراً إلى أنّ العقوبة تعني فصل الرأس عن الجسد فانكمش كونسا على نفسه وتمتم ممتقع الوجه: يا حفيظ!»[55].

(55) المصدر السابق، ص42.



د. محمّد علي المريض
كلية الدعوة الإسلامية



تعريف الحيلة

الحيلة من الحول، والحول له معان، منها: الدوران، والمضي، والتمام.
يقال: حال الحول، أي دار، ومضىٰ وتم وأتى.
ومن معاني الحول: الاعوجاج والتحول من حال إلى حال.
يقال: حالت القوس، أي صارت معوجة وانقلبت عن حالها. أبو عبيدة.
ومن معاني الحول: الانقلاب، يقال حال عن العهد حؤولاً، أي انقلب.
ومن معاني حال: التحول يقال حال إلى مكان آخر، أي تحول.
ومن معاني حال أيضاً الاحتيال، يقال حال محالاً وحيلة أي احتال.
ومن معاني حال: الحجز. يقال: حال بينهما حولاً وحؤولاً وحيلولة، أي حجز.

ومن معاني حال: عدم الإثمار، يقال حالت النخلة أي لم تثمر. والتحول والتحيل: انصراف عن الشيء إلى غيره[1].

والحيلة بالكسر: الاسم من الاحتيال، وهي من الواو، وكذلك الحيل والحول، يقال: لا حيلة ولا قوة إلا بالله، ويقال: لا حيلة له ولا احتيال ولا محالة ولا محيلة.

قال أبو زيد: يقال مالهم حيلة ولا محالة ولا حيل ولا أحيل ـ بمعنى واحد.

وتقول: الحيلة في ترك الحيلة، ومن الحذر ترك الحذر[2].

وقبل: إن الحيلة مأخوذة من حال التي هي بمعنى انقلب عن جهته.

والاحتيال: الحذف وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف.

والمحتال: هو فاعل على الحيلة، ومعناه ذو مكر وحيلة.

وأصل المعنى في هذه المادة: التغيير والانتقال، وباقي المعاني التي ذكرن تتفرع منه[3].

الحيلة في الاصطلاح:

هي استعمال الطرق الخفية من أجل التوصل إلى حصول الغرض، سواء أكان ذلك الغرض مباحاً أم غير مباح.

وذكر ابن القيم أن التعريف الأخصَّ للحيلة في العرف (هو استعمال الطرق الخفية في التوصل إلى الغرض الممنوع شرعاً أو عقلاً أو عادة، وقال إن هذا هو الغالب عليها في عرف الناس)[4].

---

(1) كتاب المحيط البطرس البستاني، ص205، مادة ح و ل.

(2) كتاب تاج العروس للزبيدي، دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي، ح7. ص298 مادة حول، وكتاب لسان العرب، لابن منظور، ح2، ص1073، مادة حول.

(3) كتاب محيط للبستاني ص207 مادة ج ب ل.

(4) الفتاوي الكبرى لابن تيمية، ح3، ص80، وأعلام الموقعين لان القيم ح3، ص226.

أصل الحيلة:

جاء في كتاب الحيل (أصل الحيلة في الشريعة الإسلامية خديعة، والخديعة نفاق، والنفاق عند الله عز وجل أعظم من جراح الكفر، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ * يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[5].

وقال في آية أخرى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ﴾[6] أفلا ترى أن المنافقين أظهروا قبول الأحكام الإسلامية، وألزموا أنفسهم التدين بها حيلة بذلك وخديعة لله ـ عز وجل ـ وللرسول ﷺ ولعباده المؤمنين، ليحقنوا بذلك دماءَهم، ويحفظوا أموالهم، فأعطاهم ما أرادوا بما أظهروا، وأكذبهم فيما ادعوا بما أسروا وأبطنوا، ورد عليهم كيدهم وخديعتهم بسوء اعتقادهم وإرادتهم، غير الذي أمر الله به من خالص التصديق وصادق التوحيد، واستعمالهم آلات الإيمان لغيرما أرادها الله عز وجل»[7].

وفي الحديث: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها»[8]، «ولعن الله المحلل والمحلل له»[9].

المتأمل في هذين الحديثين يحكم بتحريم الحيلة، وأنها لا أصل لها في الشريعة الإسلامية، وهي تعطل أحكام الله، وتسقط فرائضه التي فرضها على عباده.

والعلماء الذين أفتوا ببعض مسائل الحيل، أو أخذ من بعض قواعدهم لو بلغهم ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه لرجعوا عن ذلك يقيناً، لأنهم كانوا منصفين، فكان أحدهم يرجع عن رأيه بدون ما في هذه القاعدة، وقد جُرِّحَ غير

(5) سورة البقرة، الآيتان: 8 و9.

(6) سورة النساء، الآية: 141.

(7) أبطال الحيل، عبد الله العكبري ص14.

(8) أخرجه البخاري في البيوع. 6 سنن أبي داود، ح3، ص562.

(9) سنن أبي داود، جـ3، ص562.

واحد بذلك، يقول الإمام الشافعي: إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فاضربوا بقولي عرض الحائط»[10].

أنواع الحيل وأقسامها:

1 ـ منها الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محرم في نفسه، بحيث لا تحل بذلك السبب، فمتى كان المقصود حراماً في نفسه فهي حرام باتفاق المسلمين، وذلك مثل الحيل التي يتم عن طريقها إهلاك النفوس، وأخذ الأموال، وإفساد ذات البين.

فكل ما هو محرم في نفسه، فالتوصل إليه بالطرق الظاهرة محرم، فكيف بالطرق الخفية التي لا تعلم.

2 ـ ومنها ما يقصد به مع ذلك إظهار الحيل في الظاهر، وهذه الحيل لا يظهر صاحبها أن مقصوده بها شر، وقد لا يمكن الاطلاع عليها غالباً ففي هذا قد تسد الذرائع إلى تلك المقاصد الخبيثة. مثال ذلك: إقرار المريض لوارث لا شيء له عنده، فيجعله حيلة إلى الوسيلة، وهذا محرم باتفاق المسلمين وتعليمه هذا الإقرار حرام.

3 ـ ومنها أن يقصد بالحيلة أخذ حق، او دفع باطل لكن الطريق نفسه يكون محرماً، مثل: أن يكون له على رجل حق مجحود، فيقيم شاهدين لا يعلمانه، فيشهدان به، فهذا حرام لأن الرجلين شهدا شهادة زور.

وكذلك لو كان عند رجل دين، وله عنده وديعة، فجحد الوديعة، وحلف ما أودعني شيئاً"[11]. فهذا حرام كله، لأنه إنما يتوصل إليه بكذب منه، أو من غيره، والكذب حرام كله إلا ما استثنى كالإصلاح بين المتخاصمين، إن كان قصده حل ما حرمه الشارع، وقد أباحه على سبيل المضمون والتبع إذا وجد

---

(10) الفتاوي الكبرى لابن تيمية جـ3، ص80.

(11) كتاب أصول مذهب الإمام أحمد عبد الله التركي ص466، وابن تيمية حياته وعصره، محمد أبو زهرة ص505. وكتاب الحيل في الشريعة محمد البحيري ص24، والفتاوي لابن تيمية، جـ3، ص193.

بعض الأسباب أو سقوط ما أوجبه، وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب، فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب، قاصداً بذلك الحيلة والسقوط.

فالمراد ما كان المقصود بها محرماً والوسيلة مباحة لم تشرع له، فهو حرام من جهتين: من جهة الغاية والمقصود، ومن جهة الوسيلة والطريق.

وأما من جهة الغاية فالمحتال قصد به إباحة ما حرم الله، وإسقاط ما أوجبه.

وأما من جهة الوسيلة فلأنه اتخذ آيات الله هزواً، وقصد بالسبب ما لم يشرعه لأجله.

الأمثلة على ذلك:

- الاحتيال لحل ما هو حرام في الحال، كالحيل الربوية، وحيلة التحليل.
- الاحتيال على حل ما انعقد سبب تحريمه وهو صائر إلى التحريم. كما إذا علق الطلاق بشرط، كدخول الدار مثلاً، ثم أراد منع وقوع الطلاق عند الشرط، فخالفها لتدخل الدار وهي على غير عصمته، فلا يقع الطلاق بعد ذلك إذا عادت إليه بعقد جديد ودخلت الدار، لأن التعليق غير قائم حينئذ.
- الاحتيال على إسقاط ما هو واجب في الحال، كالاحتيال على إسقاط الإنفاق الواجب عليه، وأداء الدين الواجب عليه، بأن يملك ماله لزوجته وولده، فيصير معسراً فلا يجب عليه الإنفاق، ولا أداء الدين وكمن يدخل عليه رمضان ولا يريد صومه، فيسافر ولا غرض له في السفر سوى الفطر(12).
- الاحتيال على إسقاط سبب وجوب ما لم يجب ولكنه صائر إلى الوجوب، فيحتال حتى يمنع الوجوب، كالاحتيال على إسقاط الزكاة قبيل الحول،

(12) أصول مذهب الإمام أ؛مد ص467، كتاب أصول ابن تيمية حياته وعصره أبو زهرة، ص506 ـ 507. كتاب الحيل في الشريعة الإسلامية للبحيري ص25، الفتاوي لابن تيمية ح3، ص194، الموافقات للشاطئ ح2 ـ ص271.

بتمليكه ماله لبعض أهله، ثم استرجاعه بعد ذلك، وكالاحتيال على إسقاط الشفعة التي شرعت دفعاً للضرر عن الشريك أو الجار قبيل وجوبها[13].

فيعمد المحتال إلى إزالة الشرط بحيلة ليمنع اقتضاء السبب حكمه. مما تقدم من تقسيماتِ الحيل نستطيع أن نقول ما يأتي:

1 ـ المجمع على تحريمه: من الحيل التي أجمعت الأمة على تحريمها، وهو كل ما كان عن طريق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو حرام في نفسه، فمتى كان المقصود حراماً فهو حرام باتفاق، سواء أظهر صاحبه أنه حرام أو لم يظهره. وأيضاً ما كان الطريق في نفسه حراماً، إن أدى إلى أخذ حق أو دفع باطل كإقامة شاهدين لأخذ حق مجحود.

2 ـ المجمع على جوازه: وهو ما ورد النص بإباحته، كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه مع اطمئنان قلبه بالإيمان.

3 ـ المختلف فيه ما لم يتبين بدليل قاطع موافقته لمقصد الشارع، أو مخالفته له، ويبين أن مراد اختلافهم نظرهم في موافقته لمقاصد الشارع، أو مخالفته له، مثل نكاح المحلل، وبيوع الآجال وغيرها[14].

الفرق بين الحيل وسد الذريعة

الذريعة: الوسيلةُ والسبب إلى الشيء[15].

ومعناها الطريقة التي تكون في ذاتها جائزة، ولكنها توصل إلى ممنوع، فليست هي المقصودة في نفسها، وإنما المقصود ما توصل إليه[16].

---

(13) أصول مذهب الإمام أحمد ص467، كتاب أصول ابن تيمية، حياته عصره فقهه، أبو زهرة، ص506 ـ 507، كتاب الحيل في الشريعة الإسلامية للبحبري، ص25، الفتاوي الكبرى لابن تيمية، ح3، ص194، الموافقات للشاطئو ح2، ص271.

(14) المرجع السابق وهما أصول مذهب الإمام 469، والفتاوي 3، 195.

(15) القاموس الفقهي ص136.

(16) أصول مذهب الإمام أ؛مد، عبد الله عبد المحسن، ص451.

ومعناه الطريقة التي تكون في ذاتها جائزة، ولكنها توصل إلى ممنوع، فليست هي المقصودة في نفسها، وإنما المقصود ما توصل إليه[17].

فهي ثلاثة أقسام:

- قسم أجمعت الأمة علي سده ومنعه، كحفر الآبار في طريق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها.
- وقسم أجمعت الأمة علىٰ عدم منعه، فإنه ذريعة لا تسد، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد، والمجاورة في البيوت خشية الزنا.
- وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا كبيوع الآجال كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، وكذالك النظر إلى المرأة لأنه ذريعة للزنا[18].

فالذريعة كما يجب سدها يجب إطلاقها، وتكره وتندب وتباح، فالذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج[19].

وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوصل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى الكفار الذي هو محرم الانتفاع به.

فالذرائع في لسان الفقهاء: هي الوسائل المباحة التي تفي إلى فعل المحارم بكثرة، بحيث لو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، وأما إذا أفضت إلى فساد وليس هو فعلاً، كإفضاء شرب الخمر إلى السكر وإفضاء الزنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشيء نفسه فساداً، كالقتل والظلم،. فليس من باب الذرائع، وإنما هو من المحرمات المحضة.

---

(17) أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن، ص451.

(18) أصول مذهب الإمام أحمد عبد الله، ص452، والفروق للقرافيو وكتاب ابن تيمية، ص502 ج2، ص32. وكتاب الحيل في الشريعة الإسلامية للبحريي ص238.

(19) كتاب الأصول العامة للفقه، محمد تقي الحكيم، ص407.

ولهذا قالوا: الذريعة هي الفعل الذي ظاهره أنه مباح، وهو وسيلة إلى فعل المحرم غالباً.

فالذريعة بهذا المعنى جاءت الشريعة بتحريمها، قصد بها التوصل إلى المحرمات والمفاسد أم لا[20].

والشواهد من القرآن والسنة كثيرة منها:

1 ـ قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[21]. فحرم سب الأصنام التي يعبدها المشركون من دون الله، مع أن مسبتها عبادة لكونه ذريعة إلى سبهم الله ـ سبحانه وتعالى.

2 ـ نهى الله سبحانه وتعالى ـ النساء أن يضربن بأرجلهن في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[22]. فلما كان الضرب بالرجل على الأرض ذريعة إلى ظهور الخلخال الذي هو ذريعة إلى ميل الرجال إليهن نهاهن عنه.

3 ـ نهى الرسول ﷺ أن يشتم الرجل والديه، جاء في الحديث أن الرسول ﷺ قال: «**من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه، فيسب أمه**»[23]. فقد جعله الرسول ساباً لأبويه عاقا لهما. إذا سب غيرهما مسبة تؤدي إلى ذلك.

4 ـ اتفق الصحابة وعامة الفقهاء على قتل الجماعة بالواحد، وإن كان قياس القصاص يمنع ذلك، لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى سفك الدماء بطريقة الاشتراك[24].

---

(20) كتاب الحيل في الشريعة الإسلامية للبحري، ص239.

(21) سورة الأنعام، الآية: 109.

(22) سورة النور، الآية: 31.

(23) صحيح مسلم، ح2، ص83 باب الكبائر.

(24) الحيل في الشريعة الإسلامية للبحري، ص239، وكتاب إعلام الموقعين ح3، ص227، وأصول الإمام أحمد ص203 ـ 303. وابن تيمية ص305.

5 ـ منع المقرض من قبول هدية من المقترض إلا أن يحسبها له من دينه، أو يكون قد جرت بينهما عادة بمثل ذلك القرض، فيكون ربا في المعنى[25].

والحيل: جمع حيلة وهي إظهار أمر جائز ليتوصل به إلى محرم يبطنه، أو هي ما يكون من الطرق الخفية موصلاً إلى حصول الغرض بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة.

فإذا كان المقصود أمراً حسناً، كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحاً. كانت حيلة قبيحة، حتى صارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها الحيلة التي تستحَلُّ بها محارم الله كحيل اليهود[26]. فابن القيم حين ذكر أوصاف المنافقين والمحتالين، وأن الله ذمهم على ذلك قال: وهذا شأن أرباب الحيل المحرمة، وهذه الأوصاف منطبقة عليهم، فإن المخادعة هي الاحتيال و المراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل به إلى أمر محرم يبطنه[27].

الفرق بين الذرائع والحيل:

الذرائع والحيل قاعدتان متشابهتان. تلتقيان أحياناً وتفترقان أحياناً أخر، ومن يتكلم أو يكتب عنهما يجد نفسه يتحدث عن سدِّ الذرائع مثلاً وهو يكتب عن الحيل، ويستدل لأحدهما بأدلة أخرى. واستدل على تحريم الحيل بأن الله سد الذرائع المفضية إلى المحارم. وحينما قسم الذرائع ذكر أنها قسمان:

1 ـ ما يفضي إلى المحرم بدون قصد فاعلها.

2 ـ ما يفضي إلى المحرم بقصد فاعلها.

وهذا القسم الأخير يفضي إلى المحرم مع قصد صاحبه يجتمع مع الحيل،

---

(25) نفس المراجع السابقة.

(26) الحيل في الشريعة وإعلام الموقعين، 227، وأصول الإمام أحمد ص362 ـ 263، وابن تيمية، 503.

(27) إعلام الموقعين ج3، ص172.

لأن الحيل قد تكون لسد الذرائع، وقد تكون الأسباب مباحة في الأصل ليست بذرائع[28].

واعتبر الذريعة إذا كان إفضاؤها إلى المحرم بقصد فاعلها من باب الحيل، ولهذا توجد ذريعة ليست حيلة، وحيلة ليست ذريعة.

فالحيلة تجتمع مع الذرائع عند القصد، وتفترق فيما عدا ذلك، فباب الذرائع أوسع، والذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بشيءٍ نفس المحرم، كان أولى بالتحريم من الذرائع[29].

فالفرق بين الحيلة وسد الذريعة يتضح في أن الحيلة تقديم علم ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. والمفهوم من ذلك أن الحيل يشترط فيها القصد من المكلف، وقد نص الشاطبي في كتابه على ذلك: «ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»[30]. فالفرق بينهما اشتراط القصد في الحيل، فالمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة، والشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن.

والأدلة التي تنص على وجوب سد الذرائع هي نفسها تحرم الحيل، فالحيل والذرائع يلتقي كل منهما مع الآخر في صورة، وتفترق في صورة أخرى[31].

أمثلة من الذرائع وليست من الحيل:

ـ سب الأوثان: فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وسب الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده.

---

(28) الفتاوي لابن تيمية ح3، ص257، وأصول الإمام أحمد ص450، وابن تيمية 502.

(29) الفتاوي لابن تيمية، ح3، ص257.

(30) الموافقات للشاطبي ح4، ص201.

(31) الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد الحكيم ص410.

أمثلة الذريعة والحيلة:

ما كان ذريعة وحيلة: شراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة، وبأكثر أخرى[32].

فالمراد بسد الذرائع منعها عن المكلف حتى لا يتوصل بسببها إلى المحرم، فهي وإن كانت جائزة في حد ذاتها لكنها لما تفضي إليه، ولو تجردت من الإفضاء لبقيت على جوازها، ولما منع المكلف منها[33].

والمراد بإبطال الحيل: إلغاؤها. وعدم الاعتداد بها، فإذا عرف أن المكلف محتال فتصرفه لاغ، ويعامل بنقيض مقصوده، فهو حينما سلك مسلك الحيل أراد أن يكون مسلكها مخرجاً له ومفراً من حكم المسألة الشرعي الذي يريد أن يهرب منه، فهذا التصرف لا يخرجه عن الحكم الشرعي، بل تبطل حيلته، ولا يكون لها الأثر الذي يريد[34].

يقول ابن تيمية: «اعلم أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع سد الطريقة إلى ذلك المحرم بكل الطرق، والمحتال يريد أن يتوصل إليه، ولهذا لما اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطاً سد ببعضها طريق الزنا، وكمل بها مقصود العقود، لم يكن للمحتال الخروج منها في الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه أتى بها مع حيلة أخرى توصله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سد الشارع ذريعته، فلا يبقى لتلك الشروط التي يأتي بها فائدة ولا حقيقة، بل بمنزلة اللعب والعبث»[35].

المعاريض: «إن في المعاريض مندوحة عن الكذب»[36].

---

(32) الفتاوي الكبرى لابن تيمية ح3، ص257، وكتاب أصول الإمام ص451.

(33) الأصول العامة في الفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم ص409.

(34) المرجع السابق ص451.

(35) كتاب ابن تيمية، حياته عصره، وآراؤه وفقه، ص504.

(36) أحكام القرآن للجصاص، ح3، ص259. والمخارج في الحيل للشيباني ص95 وتفسير القرطبي، ح10، ص160.

المعاريض خلاف التصريح، وهي التورية بالشيء عن الشيء، والتعريض له وجهان: صدق وكذب، أو باطن وظاهر.

والمندوحة: السعة، والمعنى أن في المعاريض من الاتساع ما يغني عن الكذب، ومحل الجواز فيما يخلص من الظلم أو يحصل من الحق، أما استعمالها في عكس ذلك من إبطال حق وتحصيل باطل فلا يجوز[37].

فالمعاريض: هي أن يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحاً، ويوهم غيره أنه يقصد به معنى آخر، فيكون سبب ذلك الوهم كون اللفظ مشتركاً بين حقيقتين لغويتين، أو عرفيتين أو شرعيتين، أو لغوية مع إحداهما وشرعية مع إحداهما فيعني أحد معنييه ويوهم السامع له أنه إنما عنى الآخر. إما لأنه لا يعرف إلا ذلك، وإما لأنَّ دلالة الحال تقتضي ذلك، وإما لقرينة حالية أو مقالية يضمها إلى اللفظ، أو يكون سبب التوهم أن اللفظ ظاهر في معنى، فيعني به معنى يحتمله باطناً، بأن ينوى المجاز دون حقيقته، أو يعني بالعام الخاص أو بالمطلق المقيد.

فهذا كله إذا كان المقصود به رفع ضرر غير مستحق فهو جائز، وقد يكون واجباً إذا تضمن ضرراً يجب دفعه ولا يندفع إلا بذلك[38].

يقول ابن تيمية: «الضابط أن كل ما وجب بيانه فالتعريض فيه حرام؛ لأنه كتمان وتدليس، ويدخل في هذا الإقرار بالحق، والتعريض في الحلف عليه والشهادة على العقود.

وكل ما حرم بيانه فالتعريض فيه جائز، بل واجب إذا أمكن، كالتعريض لسائل عن مال مغصوب، أو نفسه يريد أن يُعتدى عليه، وإن كان بيانه جائزاً أو كتمانه جائزاً، فإنما أن تكون المصلحة في الكتمان، أو في الإظهار، أو كلاهما متضمن للمصلحة، فإن كان الأول فالتعريض مستحب كتورية الغازي عن الوجه

---

(37) نيل الأوطار للشوكاني ج8، ص245.

(38) أعلام الموقعين، ج3، ص220، وإغاثة اللهفان، لابن القيم، ص415.

الذي يريده، وإن كان الثاني فالتورية فيه مكروهة، والإظهار مستحب، وهذا في كل موضع يكون البيان فيه مستحباً، وإن تساوى الأمران وكان كل منهما طريقاً إلى المقصود، ولكون ذلك المخاطبِ التعريضُ والتصريحُ بالنسبة إليه سواء جاز الأمران[39].

والفرق بين المعاريض الجائزة والحيل المحرمة يتضح في الوسيلة التي تستخدم، فإن المعرض إنما تكلم بحق ونطق فيما بينه وبين الله، وإنما كان عدم ظهور المعنى من فهم السامع وقصوره في معرفة دلالة الألفاظ، ومعارض الرسول ﷺ، كانت من هذا النوع مثل قوله: «نحن ما ماء»[40]، «وإنا حاملوك على ولد الناقة»[41]، «ولا يدخل الجنة عجوز»[42]. فإذا كان المعرض باللفظ يحتمله أو يقتضيه، والمحتال قصد بالقول ما لا يحتمله لفظه ولا يقتضيه، فكيف يقاس أحدهما بالآخر.

وأما الفرق بين المعاريض الجائزة والحيل المحرمة من جهة الغاية فالمقصود بالمعاريض المشروعة، فعل واجب أو مستحب أو مباح، فلا يقاس به المحتال عليه إذا كان إسقاط ما أوجبه الشارع واستباحة ما حرمه[43].

فإذا تبين الفرق بين الحيل والمعاريض من جهة الوسيلة والغاية والمقصود، وأن بينهما تبايناً تاماً فلا يصح إلحاق الحيل بها[44].

ومن أمثلة ذلك، معاريض الرسول ﷺ. ومزاحه، كقوله لطلائع المشركين «نحن من ماء». وقوله: «إنا حاملوك على ولد الناقة». وحديث رسول الله ﷺ إذ جاءه أعرابي فقال له: «يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاماً أسود،

---

(39) أعلام الموقعين، ح3، ص220 ـ 221. والحيل في الشريعة الإسلامية ص284.
(40) البداية والنهاية إلابن الأثير ح3، ص264.
(41) سنن أبي داود، ما جاء في المزاح ح5، ص270.
(42) الترمذي، ما جاء في الشمائل، ص205.
(43) المرجع نفسه، ح3و ص204.
(44) سنن الترمذي ما جاء في الشمائل، ح3، ص 204.

فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما لونها؟ قال: حمر، قال: هل فيها أورق؟ قال: نعم، قال: فأنى كان ذلك؟ قال: أراه عرق نزعه، قال: فلعل ابنك نزعه عرق»[45].

فالتعريض له ظاهر وباطن، فقصد قائله الباطن ويظهر إرادة الظاهر، يؤخذ هذا من قوله غلاماً أسود، معناه أنا أبيض وهو أسود وليس مني وأمه زانية.

وقول الرسول ﷺ هل لك من إبل، إنما سأله عن ألوان الإبل، لأن الحيوانات تجري طباع بعضها على مشاكلة البعض في اللون والخلقة، ثم قد يندر منها الشيء لعارض، فكذلك الآمي بحسب نوادر الطباع ونوادر العرف.

وقوله ﷺ: «**هل فيها أورق، الأورق ما في لونه بياض وسواد كالرماد ـ أي أظنه عرق نزعه أي لعله وقع بالنسبة إلى أحد آبائه**[46]».

وكان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يغزو بغزوة ورّى بغيرها، كأن يريد أن يغزو جهة المشرق فيسأل عن أمر في جهة المغرب، ويتجهز للسفر، فيظن من يراه ويسمعه أنه يريد جهة المغرب[47].

ومن المعاريض ما ورد في القرآن في التعريض بالخطبة قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[48].

فالخطبة بكسر الخاء طلب المرأة والتماس نكاحها، والتعريض في الخطبة أن يذكر كل ما يشعر برغبته في نكاح من يريدها من طرف خفي، كأن يقول لها

(45) فتح الباري شرح البخاري، ح12، ص155.
(46) عمدة القارئ، ح29، ص22.
(47) نيل الأوطار للشوكاني، ح7، ص2929.
(48) سورة البقرة، الآية: 235.

أنت جميلة أولي حاجة في الزواج، أو يذكر لها منزلته وفضله.

وتحقيقاً للحكمة التي شرعت لها العدة حرم الله أن تخطب المرأة المتوفى عنها زوجها خطبة صريحة زمن التربص أو أن يعقد عليها عقد النكاح فيها، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن تستعمل المرأة النكاح الجديد بكتمان الحمل، إن كان تم حمل، أو بالكذب في مدة التربص إن ظهر لها خاطب.

ولكن الله أباح لمن يريد التزوج أن يعرِّضَ لها في هذه الحالة بالخطبة، بأن يذكر أمامها من طريق خفي ما يدل على رغبته فيها، مع التزام الأدب والمروءة[49].

وقد دخل رسول الله ﷺ: على أم سلمة وكانت عند ابن عمها أبي سلمة فتوفي عنها، فلم يزل يذكر لها منزلته من الله، وهو متحامل على يده حتى أثر الحصير في يده الشريفة من شدة تحامله عليها، فما كانت تلك خطبة[50].

فالله سبحانه وتعالى ـ أباح لمن يريد الزواج بمعتدة من وفاة زمن عدتها أن يسلك طريق التعريض بالخطبة، ليصل إلى مقصوده من حبسها عليه، وأن لا تتزوج بغيره إذا انتهت عدتها.

فالخطبة على وجه التعريض ظاهرها غير باطنها، فإنه إذا ذكر لها منزلته وشرفه مثلاً كان ظاهره مدح نفسه، وباطنه الرغبة في نكاحها، وهو الذي يريده بقرينة الحال، وكان من الغاية وهي رغبته في نكاحها، والوسيلة وهي التعريض لها بهذه الرغبة، وقد أحل الله بهذه الآية، إذ ليس فيها إبطال لحق من حقوقه، أو لحق من حقوق العباد، وفيه منفعة للرجل والمرأة[51].

إن في المعاريض لما يغني الرجل عن الكذب

---

(49) الحيل في الشريعة الإسلامية للبحري ص313.

(50) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ح1، ص212.

(51) الحيل في الشريعة الإسلامية، ص318.

ما الحكمة في أن الإسلام رخص في الكذب في بعض الأمور دون غيرها، وهل المصلحة المترتبة عليه أولى بالرعاية من الضرر الذي يستشري إلى خلق المسلم فيفسد عليه ظاهره وباطنه ومنطقه وحسه؟.

الحكمة من جواز الكذب في أمور دون أخرى واضحة؛ لأن الكذب في حديث الزوجين تدعيم لبناء الأسرة، واستعماله يكون قدر الملح في الطعام، فلا يكثره حتى يفسد الطعام، ولا يعدمه حتى لا يؤكل، والكذبُ في إصلاحِ ذاتِ البين حفظ لصرح المجتمع الذي تهدده الفتن والخلافات، وجوازه في الحرب حرصاً على حياة الأمة الإسلامية وسلامة استقلالها.

فهذه المسائل الثلاث تمسك بنظام الأمة وأخلاقها، وإباحة الكذب لم تقتصر على الحرب وإصلاح ذات البين، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها، بل أبيح الكذب إذا كان في الصدق سفك دم مسلم يطلبه ظالم، أو الحصول على وديعة يريدها متجبر[52].

ورد في السيرة حديث استأذن فيه صاحبه النبي ﷺ. على أن يقول ما شاء. قال قال ابن إسحاق: «لما فتحت خيبر قال الحجاج بن علاط السلمي للنبي ﷺ يا رسول الله إن لي بمكة مالا عند أم شيبة بنت أبي طلحة وغيرها من تجار مكة، فأذن لي يا رسول الله أن أقول ما شئت، فأذن له، قال الحجاج: فخرجت حتى إذا قدمت مكة. لقيت رجالاً يسألون عن أمر رسول الله، وقد بلغهم أنه سار إلى خيبر، وقد عرفوا أنها قرية الحجاز ريفاً ومنعة ورجالاً، فلما رأوني ولم يعلموا بإسلامي، قالوا: أخبرنا يا أبا محمد، فقلت: عندي من الخبر ما يسركم، إن محمداً هزم هزيمة لم تسمعوا منها قط، وقتل أصحابه قتلاً لم تسمعوا قبله قط، وأسر محمد، وقالوا لا نقتله حتى نبعث به إلى أهله مكة فيقتلوه بين أظهرهم ممن كان أصاب من رجالهم، فصاحوا وأذاعوا هذا الخبر بمكة، فقلت لهم أعينوني على جمع مالي بمكة وعلى غرمائي، فقاموا فجمعوا

(52) نيل الأوطا للشوكاني، ح8، ص246.

لي مالي كأحسن جمع سمعت به، فلما سمع العباس بن عبد المطلب الخبر، أقبل علي وقال ما هذا الخبر الذي جئت به، فقلت له استأخر حتى ألقاك على خلاء، فلما فرغت من جمع كل شيء كان لي بمكة لقيت العباس، فقلت احفظ علي حديثي يا أبا الفضل، فإني أخشى الطلب ثلاثاً، ثم قل ما شئت[53].

فعاهدني على ذلك، فقلت والله لقد تركت ابن أخيك عروساً على بنت ملكهم يعني ـ صفية بنت حيي. ولقد افتتح خيبر وصارت له ولأصحابه، وقد أسلمت وجئت لآخذ مالي فرقاً من أن أغلب فيه، فلما مضت الثلاث لبس العباس حلة له، وأتى الكعبة، فقال له المشركون هذا والله التجلد لحر المصيبة، فأخبرهم الخبر، فجزعوا، ولم ينشبوا حتى جاءهم الخبر بذلك[54].

هذه الحادثة تبرز للعيان عناية الإسلام بالمصلحة العامة، والهدف في إرخاص الكذب حفاظاً على حقوق الأفراد والجماعات[55].

ولقد أسيءَ استعمال هذه الرخص، وأسيءَ لذلك فهم هذا السر الذي رمى إليه الإسلام إلى حد بعيد، فليس يوجد إنسان لا يجري على لسانه الكذب في أجلِّ الشؤون وأحقرها ويحتمي وراء لسانه من أثقل المسؤوليات.

فمن يرى الكذب طريقاً إلى اجتلاب النفع ودفع الضرر فهو مخدوع واهم، ومن يؤثر الكذب ليكون عذب الحديث، حلو الكلام، فهو مهين النفس، ناقص الهمة، ولن تقبل رخصة الكذب إلا إذا داهم الفرد أو المجموع خطب فادح، أو حادث جلل يعدو على الكيان الخاص والعام فيصيب جوهره. وإذا كانت الرخص قد رخصت في الكذب في الحرب، وإصلاح ذات البين وغير ذلك، فإنه يجب أن يفهم أن ذلك إنما يكون على سبيل التورية والتعريض.

قال عمر بن الخطاب: «إن في المعارض ما يكفي أن يعف الرجل عن

---

(53) السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وغيره. ص1015 ـ 1016.

(54) سيرة ابن هشام، 1015 ـ 1016.

(55) عيون الأخبار، ح1، ص193.

الكذب»[56]. كما روي عن النبي ﷺ حين سئل ممن أنت فقال: من ماء، فظن الأعرابي أنه من القبيلة المنسوبة إلى ذلك، بينما أراد النبي الماء الذي خلق منه الإنسان، فصدق النبي ﷺ في قوله ووري عن مراده[57].

وليس في هذا ظل في الكذب أو رائحة منه، وإنما هو التعريض استعملت فيه العبارة البارعة التي تدل على العقل الكامل والخلق الفاضل.

المعاريض في الحرب:

لما خرج الرسول ﷺ غازياً، مر حتى وقف على شيخ من العرب، فسأله عن محمد وقريش وما بلغه من خبر الفريقين، فقال الشيخ: لا أخبركم حتى تخبروني من أنتم، فقال الرسول ﷺ إذا أخبرتنا أخبرناك، فقال الشيخ: خبرت أن قريشاً خرجت من مكة وقت كذا وكذا، فإن كان الذي خبرني صدق، فهي اليوم بمكان كذا، للموضع الذي به رسول الله، ثم قال من أنتم. فقال رسول الله ﷺ: «**نحن من ماء**». ثم انصرف، فجعل الشيخ يقول «**نحن من ماء**» من ماء العراق، أو ماء كذا.

وقيل: إنَّ بني شيبان أسرت رجلاً من بني عنبر، فقال لهم الرجل: أرسل إلى أهلي ليفتدوني، قالوا ولا تكلم الرسول إلا بين أيدينا، فجاءه الرسول فقال له: أنت قومي، فقل لهم: إن الشجر قد أورق، وإن النساء قد اشتكت، ثم قال أتعقل ما أقول لك، قال: نعم أعقل، قال: فما هذا؟ وأشار بيده، قال هذا الليل، قال أراك تعقل، انطلق إلى أهلي فقل لهم: عروا جملي الأصهب، واركبوا ناقتي الحمراء، وسلوا حارثا عن أمري، فأتاهم الرسول فأخبرهم، فأرسلوا إلى حارث فقص عليه القصة، فلما خلا معهم قال لهم أما قوله إن الشجر قد أورق، فإنه يريد أن القوم تسلحوا، وقوله إن النساء اشتكت، فيريد أن قد اتخذت الشكاء للغزو، وهي أسقية ويقال للسقاء الصغير شكوة، وقوله هذا الليل: أي يأتوكم مثل الليل أو في الليل، وقوله عروا جملي الأصهب يريد

---

(56) سبق تخريجه.

(57) عيون الأخبار، ح1، ص193.

ارتحلوا عن الضمَّان، وقوله اركبوا ناقتي الحمراء: يريد اركبوا الدهناء، قال فلما قال لهم ذلك، تحولوا من مكانهم، فأتاهم القوم فلم يجدوا منهم أحداً(58).

وعن أم كثلوم بنت عقبة قالت: لم أسمع رسول الله ﷺ يرخص في شيء من الكذب مما تقول الناس، إلا في الحرب والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها.(59).

فهذا الحديث استدل به على جواز الكذب في الحرب.

وذكر في ذلك حديث جابر «عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله، قال محمد بن مسلم: أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأتاه. فقال: إن هذا ـ يعني النبي ﷺ وقد عنَّانا وسألنا الصدقة، قال وأيضاً والله لنملّنه قال: فإنا قد اَتبعناه فنكره أن ندعه حتى ننظر ما يصير أمره، قال: فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله(60).

فالحديث المذكور في بيان الكذب في الحرب، أيجوز أم لا؟ وإذا جاز هل ذلك بالتصريح أو التلويح؟ فكعب بن الأشرف اليهودي كان يهجو رسول الله ﷺ ويؤذيه، وما يؤذي رسول الله ﷺ يؤذي الله، فقال محمد بن مسلمة: أتحب أن أقتله؟ فأخذ الإذن من الرسول ﷺ في الكذب تصريحاً وتلويحاً.

وقوله: «قد عنانا» أي اتعبنا هذا من التعريض الجائز، لأن في معناه الباطن أدبنا بآداب الشريعة التي فيها تعب، لكنه تعب في مرضاة الله ورسوله، فكعب قد آذى الله ورسوله فأمر الرسول بقتله، وأذن له بالكذب تصريحاً وتلويحاً حتى يقتل.

ويؤخذ من الحديث وجوب قتل من سب النبي ﷺ ولو كان ذا عهد.

والكذب في الحرب من المستثنى الجائز بالنص، رفقاً بالمسلمين

(58) كتاب عيون الأخبار لأبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ح1، ص194 ـ 195.

(59) نيل الأوطار للشوكاني، ح7، ص290، عمدة القارئ شرح البخاري للعيني ح14، ص276.

(60) فتح الباري شرح البخاري ح6، ص11، السيرة النبوية ابن هشام 742.

لحاجتهم إليه، ولا مجال للعقل فيه، ولو كان تحريم الكذب بالعقل ما انقلب حلالاً.

قال رسول الله ﷺ. لم يكذب إبراهيم النبي إلا في ثلاث مبينة في كتاب الله، قوله: «إني سقيم» وقوله: «بل فعله كبيرهم هذا» وواحدة في شأن سارة[61].

ومن يصلح بين الناس لا يعد كاذباً، لأن فيه دفع المفسدة وقمع الشرور، ومعناه أن هذا الكذب لا يعد كذباً بسبب الإصلاح مع أنه لم يخرج من حقيقته فالرسول أطلق للمصلح بين الناس أن يقول ما علم من الخير بين الفريقين، ويسكت عما سمع من الشر بينهم، ليسهل ما صعب ويقرب ما بعد لا أنه يخبر خلاف ما هو عليه، لأن الله قد حرمه[62].

الكذب لإنقاذ نفس:

روى النزال بن سبرة قال: كنا في نفر عند عثمان بن عفان وحذيفة عنده، فقال له عثمان: إنه بلغني عنك كذا وكذا، فقال حذيفة والله ما قلته، وقد سمعناه قبل ذلك يقوله، فلما خرج قلنا أليس سمعناك تقوله؟ قال: بلى قلنا. فلم حلفت؟ قال: إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله. وروي عن ابن سيرين أنه قال: دخل الأحنف على مسيلمة فلما خرج قال له عمه: يا ابن أخي كيف رأيت الرجل؟ فقال الأحنف: ما رأيت نبياً صادقاً ولا كاذباً حازماً، فقال رجل من أصحاب مسيلمة لأخبرنه بما قلت. قال أخبره، إنك قتلته ثم ألاعنك[63].

قال الطبري: وأما قول حذيفة إذ قال له عثمان إنه بلغني عنك كذا وكذا وحلفه أنه ما قال، وقول الأحنف للذي قال له لأخبرن مسيلمة بما قلت لئن أخبرته لأخبرنَّه إنك قتلته ثم ألاعنك، وما أشبه ذلك، فإن ذلك من معاني الكذب التي أذن فيهما رسول الله ﷺ وهو خارج عن الكذب الممنوع المعاقب

---

(61) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ح14 ـ ص276، وفتح الباري ح6 ـ ص111.

(62) أحكام القرآن للجصاصي ح3 ـ ص258. نيل الأوطار ح7 ـ ص143.

(63) تهذيب الآثار مسند علي للطبري ص143.

عليه، وإنما ذلك من جنس إحياء الرجل نفسه عند الخوف عليه ببعض ما حرم الله عليه في غير الضرورة كالذي يضطر إلى الميتة، أو الدم المسفوح، أو لحم الخنزير، فيأكل ذلك ليحي به نفسه، فكذلك الخائف على نفسه من عدو أو لص أو غيرهما، إذا خاف على نفسه أن يهلكها أو بعض حرمه أن ينتهكه، أو مال له أن يسلبه، فقال في ذلك الخائف قولاً مما يرجو به النجاة منه أو السلامة، فلا حرج عليه في ذلك، وإن كان مبطلاً في الذي قال من ذلك وذلك أن الله ـ جل ثناؤه ـ قد أباح في حال الضرورة لخلقه ما يمنع في غيرها، ووضع عنهم الحرج في ذلك، فالكاذب في هذه الحالة غير آثم لينقذ نفسه من هلاك كان محققاً، كما أنه غير آثم من خاف على نفسه جوعاً أو عطشاً نزل به، بحيث لا يقدر على دفع قائله ذلك إلا ببعض ما حرم الله تعالى ذكره ـ من أكل الميتة أو لحم الخنزير وما أشبه ذلك من المحرمات، وغير ما ذكر لمن جعلت له دفع المكروه عن نفسه بالكذب في الحال التي جعلت له، حلف مع كذبه أو لم يحلف في أنه لا حرج عليه ولا إثم[64].

القائلون بجواز الحيل وأدلتهم والرد عليها:

جمع القائلون بجواز الحيل في الشريعة الإسلامية كثيراً من الأدلة، بعضها من القرآن، وبعضها من المأثور عن السلف.

من الكتاب:

1 ـ لقد استدل المجيزون للحيل بقول الله تعالى لسيدنا أيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[65].

عندما حلف أيوب في مرضه أن يضرب زوجته مائة جلدة، وقد ذكر المفسرون ليمينه أربعة أسباب، نكتفي منها بما ذكره ابن عباسٍ وهو: أن إبليس ـ لعنه الله ـ لقيها في صورة طبيب، فطلبت منه مداواة أيوب، فوافق على ذلك

(64) كتاب تهذيب اليثار ومسند علي للطبري ص149 ـ 150.

(65) سورة ص، الآية: 43.

بشرط أن يقول أيوب بعد الشفاء أنت شفيتني، ولا جزاء يريده سوى ذلك، فأخبرت أيوب ـ عليه السلام ـ بذلك، فحلف ليضربنَّها، وقال: ويحك ذلك الشيطان.

فلما شفاه الله، أمره أن يأخذ ضغثاً فيضرب به، فأخذ شماريخ[66] قدر مائة فضربها ضربة واحدة، والضغث كما ذكره بعض المفسرين قبضة حشيش مختلطة الرطب باليابس، وقال ابن عباس: هو إشكال النخل بشماريخه[67].

وقد اختلف العلماء والمفسرون في هذا الحكم، فقد ذكر ابن العربي عن مجاهد «القول بعمومه، وروي عن الشافعي مثل ذلك، وحكى المهدوي عن عطاء بن أبي رباح القول بأن حكمه باقٍ، وقد روى عطاء أيضاً أن ذلك لأيوب خاصة، ونقل القشيري: بأن حكمه خاص بأيوب عليه السلام.

وقال مالك: إن هذا الحكم خاص بأيوب ـ عليه السلام ـ وقد روى أبو زيد عن القاسم عن مالك، من حلف ليضربن عبده مائة فجمعهما، فضربه بها واحدة لم يبر في يمينه.

واستدل مالك بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[68] يريد أن ذلك منسوخ بشريعتنا[69].

وقال ابن المنذر: وقد روينا عن علي: أنه جلد الوليد بن عقبة بسوط له طرفان أربعين جلدة وأنكر مالك هذا وتلا قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[70].

---

(66) «الشمراخ» بالكسر: العثكال عليه بسر، أو عنب كالشمروخ. ورأس الجبل. ترتيب القاموس. ج2، ص750. ش م ر خ.

(67) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج15، ص188، وتفسير الكاشف ج6، ص382. وتفسير روح المعاني ج23 ص208.

(68) سورة المائدة، الآية: 50، في أحكام القرآن القرطبي ج15 ـ ص188.

(69) أحكام القرآن القرطبي ج15 ـ ص188.

(70) سورة النور، الآية: 1.

ومما يدل على أرجحية قول القشيري ومالك وعطاء في أحد قوليه وغيرهم من القائلين بأن حكم هذه الآية[71] خاص بأيوب هو ما نقله ابن قيم الجوزية في كتابه ـ أعلام الموقعين ـ عن شيخ الإسلام ابن تيمية «لو كانت عامة الحكم في حق كل أحد لم يخف على نبيٍّ كريم موجب يمينه، ولم يكن في اقتصاصها علينا كبيرة عبرة»[72].

ثم استدل ابن تيمية على أنها خاصة بأيوب ـ عليه السلام ـ بقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾[73].

وقال ابن تيمية: «خرجت مخرج التعليل كما في نظائرها فعلم الله سبحانه وتعالى إنما أفتاه بهذا، جزاءً له على صبره، وتخفيفاً عن امرأته، ورحمة بها؛ لأن هذا موجب هذه اليمين»[74].

وممّا يدل أنها خاصة بأيوب هو كون شرع من قبلنا شرعاً لنا مشروط بعدم مخالفته لشرعنا، وشرعنا يقول: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾[75].

ونهى ـ سبحانه وتعالى ـ على أن تأخذنا بهما رأفة في قوله: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾[76]، ومن خلال هذه الآية يتضح أن المحتجين بقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ لجعلها أصلاً لتخفيف حد الزنا خاصة، أو تخفيف باقي الحدود عامة، قد احتجوا بها في غير بابها، وإلاّ فكيف ينهى تبارك وتعالى عن شيء في شريعة واحدة حيث قال: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾ ويأمر به في نفس الوقت، ومما يدل أن الآية لا علاقة لها بالحدود قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْنَثْ﴾ وهل في الحدود بر وحنث؟ وهل الحدود تطبق على غير مستحقيها؟.

---

(71) الآية: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾.

(72) كتاب أعلام الموقعين لان القيم ج3 ـ ص198.

(73) سورة ص، الآية: 43.

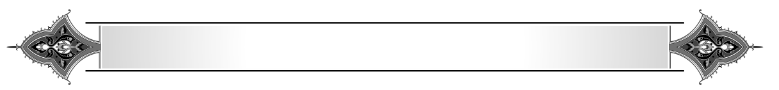
(74) أعلام الموقعين ج3، ص199.

(75) سورة النور، الآية: 2.

(76) سورة النور، الآية: 2.



د. جاسم محمّد سهيل
المعهد العالي لإعداد المعلمين ـ العزيزية



لعل من الظواهر البارزة التي جاء عليها نظم القرآن هو التزام الفاصلة في جميع آياته التزاماً مطرداً لا تتخلفُ أبداً.

وقد أوليت هذه الظاهرة عناية فائقة من قبل العلماء القدامى والدارسين المحدثين. ولعلّ الذي يلفت النظر أن بعض العلماء من القدماء[1] ذكروا أربعين موضعاً أو يزيد روعيت فيها الفاصلة القرآنية بغض النظر عن المعنى أو السياق الذي وردت فيه. وتابعهم في ذلك بعض المحدثين[2] يقول الدكتور تمام

---

(1) انظر على سبيل المثال: الإتقان في علوم القرآن 2/ 946 ـ 952، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 26 ـ 31.

(2) انظر على سبيل المثال: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم 219 ـ 223، ومن أسرار التعبير في القرآن 22 ـ 36، وفواصل الآيات القرآنية 93 ـ 105.

حسان: إن للفاصلة «قيمة صوتية ذات وظيفة مهمة تراعى في كثير من آيات القرآن، وربما أدت رعايتها إلى تقديم عنصر أو تأخيره من عناصر الجملة. . أما في القرآن الكريم فإن أحد الأسباب يمكن أن يوصف بأنه رعاية الفاصلة»[3].

ونحن لا ننكر أن القرآن يُعنى بالنسق الإيقاعي في الفاصلة القرآنية إلا أن هذه العناية تأتي تابعة للمعنى، أي: إن المعنى أو السياق هو الذي يتطلب هذه الفاصلة، وهي وظيفة واحدة من وظائف الفاصلة القرآنية، وهذا يعني إن هناك وظائف أخرى بها، وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام»[4].

وقبل البدء بعرض وتحليل بعض الآيات القرآنية، والتي تبيّن أنّ النسق الإيقاعي في الفاصلة القرآنية جاء تابعاً لمقتضى المعنى لا بد من بيان معاني المصطلحات التي وردت في عنوان البحث وهي: النسق، والإيقاع والمقتضى، والمعنى، والفاصلة.

فالنسق هو ما جاء من الكلام على نظام واحد[5] والإيقاع في اللغة معناه اتفاق الصوت في الغناء، قال ابن منظور: «هو من إيقاع اللحن والغناء وهو أن يوقع الألحان ويبينها»[6]. ونعني به في البحث إحساس الأذن والنفس بتناغم الصوت الحاصل من قراءة الآيات[7]. وقد حاول الدكتور تمام حسان أن يبيِّن معنى الإيقاع عن طريق شرح المقاطع اللغوية والنبر، وانتهى فيه إلى أن الإيقاع، إما إيقاع في نطاق التوازن وإما في نطاق الموزون، والوزن في العربية إنما يكون للشعر، والذي في القرآن متوازن لا موزون[8].

والمقتضى هو «ما لا صحة له إلا بإدراج شيء آخر ضرورة صحة كلامه»[9].

---

(3) البيان في روافع القرآن دراسة أسلوبية للنص القرآني 1/ 198.
(4) البرهان في علوم القرآن 1/ 54.
(5) لسان العرب، مادة (نسق) 10/ 353.
(6) المصدر نفسه مادة (وقع) 8/ 408.
(7) فواصل الآيات القرآنية 166.
(8) البيان في روائع القرآن 1/ 269.
(9) التعريفات 289.

أما المعنى فهو المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة[10] أو هو «التعبير باللفظ عما يتصوره الذهن، أو هو الصورة الذهنية من حيث تقصد من اللفظ»[11] ومعنى كل كلام مقصده ولذلك لا معنى من غير غاية أو غرض أو هدف، وهذا يعني ارتباط المعنى برسالة إنسانية[12] ويطلق على دراسى المعنى الدلالة[13] أي إنَّ الدلالة في الدراسات العربية مرتبطة بدراسة المعنى وإنه السبيل المؤدية إلى المعرفة وجمعه معانٍ، والمعاني هي «الصور الذهنية من حيث إنه وُضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت مفهوماً»[14].

أما الفاصلة فهي مصطلح أطلقهُ العلماء على آخر كلمة في الآية، وهي تقابل مصطلح (القافية) في الشعر، وقرينة السجع قال الإمام الزركشي: «هي كلمة آخر الآية كقافية الشعر، وقرينة السجع»[15].

وسُميت آخر كلمة في الآية فاصلة لأنها تفصل ما بعدها عمّا قبلها[16].

وقد جعل الرماني وأبو بكر الباقلاني الفاصلة يقع بها إفهام المعاني، يقول الرماني في تعريف الفاصلة: «الفواصل حروف متشاكلة توجب حسن إفهام المعاني»[17] ويقول الباقلاني في تعريفها «الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع، يقع بها إفهام المعاني»[18].

ونحن نوافقهما فيما ذهبا إليه شرط أن تكون الفواصل جملاً مستقلة تؤدي

(10) دلائل الإعجاز 184.
(11) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع 48.
(12) مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة 31.
(13) علم الدلالة 11، والتفكير اللغوي الدلالي عند علماء العربية المتقدمين 73.
(14) التعريفات 281.
(15) البرهان في علوم القرآن 1/ 53. وانظر الإتقان في علوم القرآن 2/ 940.
(16) معترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 25.
(17) النكت في إعجاز القرآن 97 (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن).
(18) إعجاز القرآن للباقلاني 244.

معنى تاماً مستقلاً من نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[19] وقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[20] وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[21].

وإنما قلتُ جُملاً مستقلة؛ لأن هناك فواصل ليست على تلك الصفة، وإنما هي آية قائمة بذاتها، من نحو قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى﴾[22] وقوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ﴾[23] وقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ﴾[24] وقد تكون الفاصلة جزءاً من آية مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ*وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ*النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾[25] فالطارق، والثاقب، فواصل لآيات وهي بمنزلة الجزء من الكل لا يمكن فصلها.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ*وَطُورِ سِينِينَ﴾[26] فالزيتون وسينين بمنزلة الجزء من الكل. والعلماء مجمعون على عدم تسمية الفواصل قوافٍ، قال السيوطي: «ولا يجوز تسميتُهُ قوافي إجماعاً؛ لأن الله تعالى لمّا سلب عنه اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضاً لأنها منه، وخاصة في الاصطلاح، وكما يمتنع استعمال القافية فيه يمتنع استعمال الفاصلة في الشعر؛ لأنها صفة لكتاب الله تعالى فلا تتعداه»[27].

أما إطلاق السجع[28] على الفاصلة ففيه خلاف بين العلماء من حيث المنع

---

(19) سورة البقرة، الآية: 29.

(20) سورة البقرة، ، الآية: 114.

(21) سورة آل عمران، الآية: 29.

(22) سورة الضحى، الآية: 1.

(23) سورة الفجر، الآية: 1.

(24) سورة العصر، الآية: 1.

(25) سورة الطارق، الآيات: 1 ـ 3.

(26) سورة التين، الآيتان: ! و2.

(27) الاتفاق في علوم القرآن 2/ 942. وانظر في نفي الشعر عن القرآن إعجاز القرآن للباقلاني: 69.

(28) السجع في اللغة من سجع يسجع سَجْعاً: استوى واستقام وأشبه بعضه بعضاً، والسجع الكلام المقفى، والجمع أسجاع وأساجيع، وكلام مُسجّع وتسجيعاً تكلم بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن، لسان العرب مادة (سجع) 8/ 150.

أو الجواز، وحجة المانعين أن السجع: «أصله من سجع الطير فشُرّف القرآن أن يستعار لشيء منه لفظ أصله مهمل»[29] وكذلك «رغبة في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم»[30].

فمن المانعين الرماني الذي يفرق بين الأسجاع والفواصل، ويصف الفواصل بالبلاغة، والأسجاع بالعيب؛ وذلك إن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها[31].

وتبع الباقلاني الرماني فيما ذهب إليه من إنكار السجع في القرآن، يقول الباقلاني: «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفي السجع من القرآن»[32] ويصف من يقول به بأنه وهم، إذ يقول: «والذين يقدرون بأنه سجع هو وَهْمُ لأنه قد يكون الكلام على مثال السجع، وإن لم يكن سجعاً؛ لأن ما يكون به الكلام سجعاً يختص ببعض الوجوه دون بعض، لأن السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع، وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن؛ لأن اللفظ يقع فيه تابعاً للمعنى»[33] وحكم الرماني والباقلاني فيه نوع من التعسف ضد الأسجاع؛ فلا يمكن أن يؤخذ كلامهما على إطلاقه، فقد ردّه بعض العلماء منهم ابن سنان الخفاجي الذي يقول: «والفواصل على ضربين: ضرب يكون سجعاً، وهو ما تماثلت حروفه في المقاطع، وضرب لا يكون سجعاً، وهو ما تقابلت حروفه في المقاطع ولم تتماثل، ولا يخلو كل واحد من هذين القسمين من أن يكون يأتي طوعاً سهلاً وتابعاً للمعاني؛ وبالضد من ذلك، يكون متكلفاً يتبعه المعنى، فإن كان من القسم الأول فهو المحمود، الدالُّ على الصفاحة وحسن البيان، وإن كان من الثاني فهو مذموم مرفوض. . فأما القرآن فلم يرد منه إلا ما

---

(29) الاتقان في علوم القرآن 2/ 942.

(30) سر الفصاحة 174. وانظر معترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 26.

(31) النكت في إعجاز القرآن للرماني 97 (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن).

(32) إعجاز القرآن للباقلاني 76.

(33) المصدر نفسه 77.

هو من القسم الأول المحمود لعلوه في الفصاحة.. وقد وردت فواصل متماثلة، ومتقاربة فمثال المتماثلة.

قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾[34].

وقوله تعالى: ﴿طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى * الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[35].

وقوله تعالى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا * فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾[36] وجميع هذه السور ـ اي القصار ـ على الازدواج، وهذا جائز أن يسمى سجعاً؛ لأن فيه معنى السجع، ولامانع في الشرع يمنع من ذلك. ومثال المتقارب في الحروف قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[37] وقوله تبارك وتعالى: ﴿ق ۚ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾[38] وهذا لا يسمى سجعاً لأن السجع ما كانت حروفه متماثلة. ثم يقول ابن سنان: «وأما قول الرماني (إن السجع عيب والفواصل بلاغة). على الإطلاق فغلط؛ لأنه إن أراد بالسجع ما يكون تابعاً للمعنى، وكأنّه غير مقصود فذلك بلاغة، والفواصل مثله. وإنْ كان يريد بالسجع ما تقع المعاني تابعة له، وهو مقصود متكلف فذلك عيب»[39].

وهذا الذي ذهب إليه ابن سنان قد ذهب إليه ابن الأثير إذ يقول: «وقد ذمّه ـ أي السجع ـ بعض أصحابنا، من أرباب هذه الصناعة، ولا أرى لذلك وجهاً سوى عجزهم أن يأتوا به، وإلا فلو كان مذموماً لما ورد في القرآن الكريم، فإنه قد أتى منه بالكثير، حتى إنه ليؤتى بالسورة جميعها مسجوعة كسورة الرحمن وسورة القمر وغيرهما»[40].

---

(34) سورة الطور، الآيات: 1 ـ 4.

(35) سورة طه، الآيات: 1 ـ 5.

(36) سورة العاديات، الآيات: 1 ـ 5.

(37) سورة الفاتحة، الآيتان: 2 و3.

(38) سورة ق، الآيات: 1 ـ 3.

(39) سر الفصاحة 173 ـ 174 وانظر إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب 214.

(40) المثل السائر 1/ 333.

ومن القائلين بالسجع في القرآن أبو هلال العسكري، إذ يقول: «وكذلك جميع ما في القرآن مما يجري من التسجيع والازدواج مخالف في تمكين المعنى، وصفاء اللفظ، وتضمن الحلاوة، لما يجري مجراه من كلام الخلق»[41].

ومن المحدثين الدكتور فتحي أحمد عامر، إذ ناقش هذه المسألة، وذكر آراء العلماء القائلين بمنع إطلاق السجع على القرآن، والقائلين بجوازه بكلام طويل، وانتهى إلى أن السجع في القرآن من الإعجاز، فهو يقول: «ولم يكن كل هدفنا من التطويل في موضوع السجع أن ندعو إليه ونرسم صورة للقارئ بأنه هو الطريقة المثلى في النثر الفني، ولكن كانت غايتنا أن نستدل على أن السجع من أنماط النثر الفني الذي نشأ عليه العرب وألِفوه قبل الإسلام، وفي حاضر الإسلام، وفي عصوره المتوالية حتى العصر الذي نعيش فيه، وإنه سليقة فطرية للتعبير، وإنه في القرآن غير متكلَّف ولا مقصود، وإنّما هو من جنس كلام العرب الذي قصد إفهامهم بما تنطق به السنتهم من حروف وكلمات وجمل وعبارات، وليطمئن الباقلاني ومن حذا حذوه، . فإن نسبة السجع إلى القرآن إفحام آخر وإعجاز للعرب زيادة على إفحامهم بالأسلوب المرسل وليس القرآن نغمة مسجوعة في آياته كلها بل تتنوع آياته بين السجع والإرسال دليلاً على الطبع وبرهاناً على أنه يتدفق من نبع أصيل، كلت دونه الأفهام، وتقطعت النفوس حسرات»[42].

ويرى أنه لا يوجد تنافر أو بُعد بين الفاصلة والسجع، ثم يقرر إن السجع في القرآن تقرير للفاصلة بقوله: «وعلى الجملة فنحن لا نرى تنافراً أو بعداً بين الفاصلة والسجع في القرآن لأن الفاصلة ـ سواء كانت كلمة آخر الآية، أو كلمة آخر الجملة، أو حروفاً متشاكلة في المقاطع يقع بها إفهام المعنىٰ أو كلاماً منفصلاً عما بعده ـ لا تتنافى مع السجع، الذي هو كلام مقفى، أو كلام يتوالى

(41) الصناعتين 260.

(42) فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم 215.

على روي واحد، أو حدّ واحد، أو هو حروف متشابكة في المقاطع يقع بها إفهام المعنى، أو كلام منفصل عما بعده، كما قيل في الفاصلة. فالقول بالسجع في القرآن تقرير للفاصلة، والقول بالفاصلة ليست إنكاراً للسجع في حقيقة الأمر. إذ هما متقابلان أو متلاقيان في معناهما. فكلمة آخر الآية تسمى رأس آية أو فاصلة، فإذا توالت الآيات على نمط واحد، وقد اشتركت حروف أو آخرها سميت فواصل أو أسجاعاً لا غضاضة في أيهما، إلا أن الفواصل أعمّ. والفواصل في القرآن الكريم تكون شاجية النغم، حلوة الجرس، هذبة الرنين، تطرب بلفظها، كما تطرب بمعناها، ليتم لها الحسن من جميع جهاته»[43]. وعلى ذلك فنحن مع من أجاز إطلاق اسم السجع على الفاصلة ذات الحروف المتماثلة إذ لا تعارض بينهما «ولا مانع في الشرع يمنع ذلك»[44]. وعلى كل فإن الفاصلة ظاهرة قرآنية واضحة المعالم في الصورة التي جاء بها القرآن، والتي بها انفرد عن أن يكون نثراً، أو أن يكون شعراً، على نحو ما كان عليه الأدب العربي. وهذا يعني أن الفاصلة قد جعلت القرآن نوعاً جديداً من أنواع الكلام العربي، فإذا كان الكلام العربي قبل نزول القرآن هو الشعر والنثر، فإنه بعد نزول القرآن أصبح الكلام العربي: شعراً ونثراً وقرآناً، يقول الدكتور طه حسين: (والقرآن ليس نثراً، كما أنه ليس شعراً، إنما هو قرآن، ولا يمكن أن يسمى بغير هذا الاسم، ليس شعراً، وهذا واضح، فهو لم يتقيّد بقيود الشعر، وليس نثراً؛ لأنه مقيّد بقيود خاصة لا توجد في غيره وهي هذه القيود التي يتصل بعضها بأواخر الآيات، وبعضها بتلك النغمة الموسيقية الخاصة، فهو ليس شعراً ولا نثراً)[45].

ويعتبر العلماء هذا الأسلوب الذي جاء به القرآن إعجازاً قائماً بذاته؛ لأنه نقض العادة وخرج على المألوف وهذا شأن المعجزة، يقول الرماني: «فإنّ العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة منها الشعر، ومنها السجع،

---

(43) المرجع نفسه 216.

(44) سر الفصاحة 173.

(45) من حديث الشعر والنثر 25.

ومنها الخطب، ومنها الرسائل ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، له منزلة في الحسن تفوق كل طريقة، ولولا أن الوزن يحسّن الشعر لنقصت منزلته في الحسن نقصاناً عظيماً، ولذلك من جاء بغير الوزن المعروف في الطباع الذي من شأنه أن يحسن الكلام بما يفوق الموزون، فهو معجزة»[46].

يريد الرماني أن يقول: إن القرآن مع خلوه من الوزن الملتزم الذي يحسن الكلام، والذي يجعل للشعر هذه المنزلة ذات الأثر القوي في النفوس ومع خلوه من هذا فقد علا بحسنه على كل حُسن، وفاق مع تجرده من الزخرفِ والحِلى كل كلام مزخرف محلى، وبهذا كان معجزاً.

حقاً إن الفاصلة معجزة في القرآن فهي «مستقرة في قرارها، مطمئنة في موضعها، غير نافرة ولا قلقة، يتعلق معناها بمعنى الآية كلها، تعلقاً تاماً، بحيث لو طرحت لاختل المعنى واضطرب الفهم، فهي تؤدي في مكانها جزءاً من معنى الآية، ينقص ويختل بنقصانها»[47].

وقد يشتدّ تمكن الفاصلة في مكانها، حتى لتوحي الآيات بها، قبل نطقها، كما روي عن الرسول ﷺ كان يملي على زيد بن ثابت قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[48].

وهنا قال معاذ بن جبل ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ فابتسم النبيُّ ﷺ ثم قال: (بها ختمت)[49].

---

(46) النكت في إعجاز القرآن 102.

(47) من بلاغة القرآن 75 ـ 76.

(48) سورة المؤمنون، الآيات: 12 ـ 14.

(49) الاتفاق في علوم القرآن 2/ 170.

وحتى ليأبى قبولها، والاطمئنان إليها، مَن له ذوق سليم إذا غيرت وأبدل بها سواها، من ذلك أنّ إعرابياً سمع قارئاً يقرأ: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[50] فوضع القارئ ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ مكان ﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ قائلاً: فاعلموا أنَّ اللهَ غفورٌ رحيم فقال الإعرابي، ولم يكن يقرأ القرآن: إن كان هذا كلام الله فلا، الحكيم لا يذكر الغفرانَ عند الزلل، لأنه إغراء عليه[51] وقد تصرّف القرآن في الفاصلة تصرفاً معجزاً فهي: ألوان تتعدد بعدد أي القرآن، فكلّ فاصلة مقطع من البيان، وآية من آيات الإعجاز في اتصالها بالآية، وفي انفرادها عنها، وفي توازنها مع غيرها أو استقلالها بذاتها[52].

وسأتناول في هذا البحث لوناً واحداً من الفاصلة القرآنية، ألا وهو تبعية النسق الإيقاعي في الفاصلة للمعنى من خلال المواطن الآتية:

أولاً: التقديم والتأخير

قد يقدم القرآن كلمة على أخرى في موطن، ويؤخرها في موطن آخر بما ينسجم مع النسق الإيقاعي للسورة، وقد جعل بعض العلماء ذلك من مواطن رعاية الفاصلة والمحافظة على النسق الإيقاعي في السورة.

من ذلك تقدم لفظ (هارون) على (موسى) في سورة (طه) في قوله تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ* قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾[53] وتقديم (موسى) على (هارون) في سورة (الشعراء) في قوله تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ* قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ* رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[54].

العلماء مجمعون على أفضلية (موسى) على (هارون) لذلك لم يعترضوا على

---

(50) سورة البقرة، الآية: 209.

(51) البيان والتبيين 2/ 269 وانظر فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن 221.

(52) إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب 216.

(53) سورة طه، الآيتان: 69 و70.

(54) سورة الشعراء، الآيات: 46 ـ 48.

تقديم (موسى) على هارون) في سورة الشعراء، ولكنهم ذكروا[55] أن تقديم (هارون) على (موسى) في سورة (طه) هو المحافظة على النسق الإيقاعي في السورة.

وتقديم (هارون) على (موسى) في سورة (طه) يقتضيه السياق كما تقتضيه رعاية الفاصلة، فأما السياق فلأن الآية بعدها ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ والضمير في (له) يعود إلى أقرب مذكور، ولهذا لم يقل بربِّ موسى وهارون لأنّ الضمير في هذه الحالة سوف يعود على هارون، والمراد موسى، فلهذا كان لا بد لإقامة السياق من الترتيب الذي عليه الآية ﴿بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾ وأما الفاصلة فلأن رؤوس الآيات في السورة جاءت في الأغلب الأعم بألف المد المقصورة أو الممدودة فجاءت مناسبة لها[56] ويذكر الدكتور فاضل السامري[57] ثلاثة أسباب لتقديم (هارون) على (موسى) في سورة (طه) وموسى على هارون في سورة (الشعراء) من خلال الفرق بين القصتين.

1 ـ إن ذكر (هارون) تكررفي سورة (طه) كثيراً[58] وقد جعله الله شريكاً لموسى في تبليغ رسالته، في حين لم يرد في سورة الشعراء إلا قليلاً[59] فالقصة في سورة (طه) مبنية على التثنية، وأنها في سورة (الشعراء) مبنية على الإفراد.

2 ـ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنه ذكر في آيات سورة (طه) خوف موسى ﴿فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾[60] ولم يذكر حالة الخوف هذه في الشعراء فأنت ترى أنه ذكرت جوانب الكمال والقوة في موسى في سورة الشعراء، ولم تذكر حالة الضعف البشري الذي اعتراه. فاقتضىٰ كل ذلك المغايرة في التعبير بين القصتين.

---

(55) انظر على سبيل المثال الإتقان في علوم القرآن 2/ 946 ومعترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 27.

(56) فواصل الآيات القرآنية 76 ـ 97.

(57) انظر التعبير القرآني 221 ـ 224.

(58) انظر في سورة طه الآيات: 29 ـ 32، 42 ـ 49، 63 ـ 90، 92، 93.

(59) انظر في سورة الشعراء، الآيات: 13 ـ 15.

(60) سورة طه، الآية: 67.

3 ـ أضف إلى ذلك أن سورة (طه) تبدأ بالحرفين: الطاء والهاء وسورة الشعراء تبدأ بـ(طسم) فكلتا السورتين تبدأ بالطاء غير أن الحرف الأخير من (طه) هو الهاء، وهو أول حروف هارون وليس فيها حرف من حروف موسى والحرف الأخير من ﴿طسٓمٓ﴾ هو الميم وهو أول حرف من حروف (موسى) وليس فيها حرف من حروف هارون. أفلا يزيد حسناً على حسن تقديم هارون على موسى في سورة (طه) وتقديم موسى على هارون في الشعراء فانظر أي سر من أسرار التعبير هذا؟

ومن التقديم والتأخير تقديم ما هو متأخر في الزمان نحو قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلۡأٓخِرَةُ وَٱلۡأُولَىٰ﴾(61).

قال السيوطي: (ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى، كما قدمت في قوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأُولَىٰ وَٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾(62))(63).

تقول الدكتورة عائشة بنت الشاطئ: ليسَ القصد إلى رعاية الفاصلة هو وحده الذي اقتضى تقديم الآخرةِ هنا على الأولى، وأنَّما اقتضاها المعنى أولاً في سياق البشرى والوعيد، إذ الآخرةُ خير وأبقى، وعذابها أكبر وأشد وأخزى. وبهذا الملحظ البياني قدمت الآخرة على الأولىٰ في سياق البشرى للمصطفى عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى: ﴿وَلَلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لَّكَ مِنَ ٱلۡأُولَىٰ * وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ﴾(64) كما قدمت الآخرة على الأولى في سياق الوعيد لفرعون في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ * فَأَخَذَهُ ٱللَّهُ نَكَالَ ٱلۡأٓخِرَةِ وَٱلۡأُولَىٰٓ﴾(65) ثم توجز كلامها فيما سبق بقولها: مقتضى الإعجاز أنه ما من فاصلة قرآنية لا يقتفي لفظها في سياقه، دلالة معنوية لا يؤديها لفظ سواه، قد تتدبره فتهتدي إلى سرّه البياني، وقد يغيبُ عنا فنقرُ بالقصور عن إدراكه، ولا يظن بي أنني أهوّن من قيمة التآلف اللفظي

---

(61) سورة النجم، الآية: 25.

(62) سورة القصص، الآية: 70.

(63) معترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 27.

(64) سورة الضحى، الآيتان: 4 و5.

(65) سورة النازعات، الآيتان: 24 و25.

والإيقاع الصوتي لهذا النسق الباهر الذي نجتلي فيه فنية البلاغة، تؤدي المعنى بأرهف لفظ وأروع تعبير وأجمل إيقاع. فالبلاغة من حيث هي فن القول، لا تفصل بين جوهر المعنى وبين أسلوب أدائه، ولا تعتد بمعان جليلة تقصر الألفاظ عن التعبير البليغ عنها، كما لا تعتد بألفاظ جميلة تُضيع المعنى أو تجورُ عليه ليسلم لها زخرف بديعي. وهذا هو الحد الفاصل بين فنية البلاغة كما تجلوها الفواصل القرآنية بدلالتها المعنوية المرهفة ونسقها الفردي في إيقاعها الباهر، وبين ما تقدمه الصنعة البديعية من زخرف لفظي يُكره الكلمات على أن تجيء في غير مواضعها[66].

ثانياً: الحذف

قد يحذف القرآن شيئاً من الكلمة من الفاصلة لتنسجم مع النسق الإيقاعي للسورة، ولو أبقاه لم يتحقق هذا الانسجام.

من ذلك حذف كاف الخطاب من الفاصلة (قلى) في قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾[67] وكذلك حذف كاف الخطاب في الفواصل بعدها في (فأوى) و(فهدى) و(فأغنى).

وقد رأى بعض العلماء[68] أن ذلك لمشاكلة رؤوس الآيات ورعاية الفاصلة. وتبعهم في ذلك بعض المحدثين، إذ ساق الدكتور عبد العزيز عتيق أمثلة كثيرة على حذف المفعول للمحافظة على الفواصل، ومنها الآيات المذكورة، ثم علق على ذلك بقوله: «وحذف المفعول في هذه الأمثلة وما أشبهها هو للمحافظة على وحدة الحرف الأخير من الفواصل والذي ينزّل في النثر المسجوع منزلة حرف الروي في الكلام المنظوم»[69]. وما ذهب إليه العلماء وبعض الدراسين المحدثين

(66) الإعجاز البيان للقرآن 278 وانظر فواصل الآيات القرآنية 119 ـ 120.

(67) سورة الضحى، الآيات: 1 ـ 3.

(68) انظر على سبيل المثال: معاني القرآن للفرّاء 3/ 273، والجامع لأحكام القرآن 20/ 94، والبرهان في علوم القرآن 3/ 167، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 29.

(69) في البلاغة العربية 129.

غير دقيق، تقول الدكتورة بنت الشاطئ: «ولو كان البيان القرآني يتعلق بهذا الملحظ اللفظي فحسب؛ لما كانَ عدل عن رعاية الفاصلة في الآيات بعدها ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ*وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ*وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾(70) وليس في السورة كلها (ثاء) فاصلة بل ليس فيها حرف ثاء، على الإطلاق وعلى مذهبهم، كانت الفواصل تراعى بمثل لفظ (فخبّر) لمشاكلة رؤوس الآيات بالعدول إلى هذا اللفظ عن (فحدّث)، وحذف الكاف من (وما قلى) مع دلالة السياق عليها، تقتضيه حساسية مرهقة بالغة الدقة واللطف، هي تحاشى خطابه تعالى رسوله المصطفى، في موقف الإيناسِ بصريح القول: وما قلاك، لما في القلى من حس الطرد والإبعاد، وشدة البغض. وأما التوديع فلا شيء فيه من ذلك، بل لعل الحس اللغوي فيه يؤذِن بأنه لا يكون وداع إلا بين الأحباب، كما لا يكون توديع إلا مع رجاء العودة وأمل اللقاء وحذفت كاف الخطاب في الفواصل بعدها، لأن السياق بعد ذلك أغنى عنها ومتى أعطى السياق الدلالة المرادة مستغنياً عن الكاف، فإن ذكرها يكون من الفضول والحشو المنزه عنهما أعلى بيان»(71) ويبدو لي أن هناك سبباً آخر لحذف الكاف في الفواصل التي بعدها، هو التوسع في المعنىٰ زيادة على مراعاة الفواصل، والمراد أنه أواك وأوى لك، وأوى بك خلقاً كثيرين، وإنه هداك وهدى لك وهدى بك خلقاً كثيرين، وإنه أغناك وأغنى لك وبك(72). فانظر كيف اقتضى حذف الكاف المعنى علاوة على النسق الإيقاعي الذي أحدثته الفاصلة.

ومن الحذف حذف الضمير من الفاصلة (هدى) في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾(73).

والنسق الإيقاعي يقتضي أن تنتهي الفاصلة بألف مقصورة على نسق فواصل آيات سورة (طه) حتى تحقق الانسجام الموسيقي، ولكن حذف الضمير اقتضاه المعنى، فضلاً عن النسق الإيقاعي الدي اقتضته السورة «ذلك أنه أخرج

(70) سورة الضحى، الآيات: 9 ـ 11.

(71) الإعجاز البياني للقرآن 269. وانظر فواصل الآيات القرآنية 108.

(72) انظر: روح المعاني 30/ 136. والجملة العربية والمعنى 182.

(73) سورة طه، الآية: 79.

الفعل مخرج العموم، أي: إن فرعون لم يتصف الهداية البتة. ولو قال: (وما هداهم) لكان عدم الهداية مقيّداً بقومه، إذ يحتمل أنه هدى غيرهم لكنه قال: (وما هدى) أي: ما هدى أحداً، فهو قد أضلّ قومه ولم يهد أحداً لا من قومه ولا من غيرهم»[74]. فانظر إلى أن حذف الضمير اقتضاه المعنى، فضلاً عن النسق الإيقاعي الذي اقتضته السورة.

ومن الحذف أيضاً حذف الضمير من الفاصلة (يضرون) في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ*أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾[75] فقد أثبت مفعول النفع وحذف مفعول الضر، وقد يتوهم متوهم أن ذلك لتحقيق النسق الإيقاعي في السورة فقط. والسبب في ذكر مفعول النفع، وحذف مفعول الضر، وذلك لأنّهم يريدون النفع لأنفسهم، وأما الضرّ فقد أطلق لسببين:

الأول: إن الإنسان لا يريد الضرر لنفسه وإنما يريده لعدوه. والآخر إن الإنسان يخشىٰ من يستطيع أن يلحق به الضرر. فالنفع موطن تخصيص، والضر موطن إطلاق، فخص النفع، وأطلق الضر. والمعنى أن هذه الآلهة لا تتمكن من الإضرار بعدوكم، كما أنها لا تستطيع أن تضركم فلماذا تعبدونها؟ ولو ذكر المفعول به فقال (أو يضرونكم) لما أفاد هذين المعنيين، فانظر كيف أن الإطلاق اقتضاه المعنى علاوة على النسق الإيقاعي[76].

ومن الحذف لأجل الفاصلة، حذف الياء من (يسر) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْفَجْرِ* وَلَيَالٍ عَشْرٍ* وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ﴾[77].

فحذف حرف الياء في (يسر) سببه الفاصلة عند سيبويه، إذ يقول: «وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه إن لا يحذف في الفواصل والقوافي، فالفواصل قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾[78].

(74) التعبير القرآني 220.
(75) سورة الشعراء، الآيتان: 72 و73.
(76) التعبير القرآني 219، والجملة العربية والمعنى 182.
(77) سورة الفجر، الآيات: 1 ـ 4.
(78) الكتاب 4/ 185.

وحذف الياء في (يسر) هو الوجه المختار عند الفراء، مراعاة للنسق الإيقاعي في الفاصلة، يقول الفراء: «وقد قرأ القراء[79] (يسري) بإثبات الياء، و(يسر) بحذفها، وحذفها أحبُّ إلي لمشاكلتها رؤوس الآيات، ولأنَّ العرب قد تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها»[80].

وتبعه في ذلك ابن سنان الخفاجي، إذ يقول: «وحذفوا الياء من (يسري) طلباً للموافقة في الفواصل»[81].

ويعلل الأخفش ذلك بقوله: «إن عادة العرب إذا عدلت بالشيء من معناه نقصت حروفها، والليل لما كان لا يسري، وإنما يسري فيه نقص منه حرف»[82].

والتعليل الذي ذكره الأخفشُ غير دقيق، والدليل على قولنا هذا إن القرآن الكريم يستعمل (تجري)[83] ـ بإثبات الياء ـ للأنهار، والأنهار لا تجري وإنما يجرىٰ بها.

ونرى أن حذف الياء من (يسر) يرجع إلى الأسباب الآتية:

1 ـ إن حذف الياء وإثباتها واردان عن العرب كما ذكر ذلك الفراء في النص السالف، ولكن المسألة تتعلق بالمقام، وطول المقام يناسبه إثبات الياء، وقصر المقام يناسبه حذف الياء، والآيات في سورة الفجر قصيرة سريعة يناسبها حذف الياء.

2 ـ سكون الليل وهدوؤه وسرعة انقضائه يناسبه حذف الياء، لأن حروف المد تناسب الطول والحركة وعدم السكون.

---

(79) قرأ الجمهور (يسر) بحذف الياء وصلاً ووقفاً، وابن كثير بإثباتها فيهما، ونافع وأبو عمرو بخلاف عنه في الوصل وبحذفه في الوقف. انظر السبعة في القراءات 683، والبحر المحيط 8/ 468.

(80) معاني القرآن 3/ 260.

(81) سر الفصاحة 173. وانظر البرهان في علوم القرآن 1/ 73.

(82) البرهان في علوم القرآن 3/ 107.

(83) انظر على سبيل المثال سورة التوبة، الآيتان 72، 100.

كل الذي ذكرناه يناسبه حذف الياء ثم جاء النسق الإيقاعي ليزيده حسناً على حسن.

ثالثاً: الزيــادة

قد يتبادر إلى الذهن أن القرآن الكريم قد يزيدُ حرفاً في الفاصلة لتحقيق الانسجام الموسيقي.

من ذلك زيادة حرف الألف في كلمة (الظنون) و(الرسول) و(السبيل) في قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾[84] وقوله تعالى: ﴿يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠﴾[85] وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾[86]. ذهب بعض العلماء إلى القول بزيادة حرف المد في الكلمات الثلاثِ من أجل النسق الإيقاعي في السورة، وتماثل رؤوس الآي. يقول القرطبي: «وهذه الألف تقع في الفواصل فيوقف عليها ولا يوصل بها»[87].

ومن المحدثين القائلين بزيادة حرف المدّ في الكلمات الثلاث لرعاية الفاصلة الدكتور تمام حسان، إذ يقول: «وقد يكون هذا العدول عن الأصل أو ذاك الترخّص في القاعدة لرعاية الفاصلة. فمن المقرر في القواعد أن الألف تنوب عن التنوين الذي بعد الفتحة عند الوقف، كما سبق في قوله تعالى: ﴿فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[88]، ولأن التنوين الذي نابت عنه الألف لا يجتمع مع أداة التعريف (أل) خلت النصوص العربية من الجمع بينهما حتى في قوافي الشعر، لأن الألف التي تجامع (أل) في قوافي الشعر ألف إطلاق وليست ألف إبدال أو تعويض.

---

(84) سورة الأحزاب، الآية: 10.

(85) سورة الأحزاب، الآية: 66.

(86) سورة الأحزاب، الآية: 67.

(87) الجامع لأحكام القرآن 14/ 249.

(88) سورة النساء، الآية: 46.

ومع ذلك تأتي ألف الإبدال في القرآن في كلمات اقترنت بأداة التعريف، وكانت الألف في هذه الحالة لرعاية الفاصلة»[89].

وقد وافقه الدكتور كمال الدين عبد الغني المرسي، معلقاً علي توجيه الدكتور تمام بقوله: «وقد أصاب الدكتور تمام حسان في هذا التوجيه»[90].

نقول صحيح إن زيادة حرف المدّ في الكلمات الثلاث (الظنون) و(الرسول) و(السبيل) يعطي نسقاً إيقاعياً منسجماً مع السورة التي تنتهي فواصلها ـ في الأغلب ـ بألف المد، ولكن هذا الإيقاع جاء متضافراً مع المعنى، فالمعنى يتطلب مدّ الظنون ذلك لأن المؤمنين «ظنوا ظنوناً كثيرة مختلفة فأطلقها في الصوت مناسبة لتعددها وإطلاقها. ولو قال (الظنون) لوقف علىٰ ساكن والساكن مقيّد، فناسب إطلاق الألف إطلاق الظنون، والمؤمنون ههنا في موقف ضيّق وخوف شديدين وزلزلة عظيمة، كما أخبر عنهم ربنا، فغمرتهم الظنون وشرقوا وغربوا فيها، فأطلق الصوت مناسبة لإطلاق الظنون وتعدّدها»[91].

والمد في كلمتي (الرسول) و(السبيل) يتطلبه المعنى أيضاً، فهو من قول أهل النار، وهم يصطرخون فيها، ويمدون أصواتهم بالبكاء، كما أخبر عنهم ربنا بقوله: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ﴾[92]، فالمقام هنا مقام صراخٍ ومد الصوت ومد الصوت يناسب ذلك[93] فانظر إلى الفاصلة كيف جاءتٍ تابعة للمعنى فزادها ذلك حسناً علىٰ حُسن. وعندما لا يتطلب المقام زيادة حرف المدّ فلا يزيد القرآن ذلك، ونلفت النظر إلى أن القرآن الكريم في نفس السورة لم يزد حرف المد عندما لم يحتج المقام إلى ذلك[94]، وهو قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ

(89) البيان في روائع القرآن 1/ 200.
(90) فواصل الآيات القرآنية 126.
(91) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني 38.
(92) سورة فاطر، الآية: 37.
(93) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني 38.
(94) انظر: البرهان في علوم القرآن 1/ 61.

﴿لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔي تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ﴾[95].

ومن الزيادة أيضاً، زيادة حرف الألف في كلمة **(قواريرا)** الأولى في قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَاْ * قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾[96]. ويذكره العلماء في باب صرف ما لا ينصرف، ويرجعون سبب صرف **(قواريرا)** الأولى وزيادة الألف فيها للفاصلة القرآنية[97].

ولم يكن النسق الإيقاعي في الفاصلة القرآنية هو السبب الوحيد في زيادة حرف الألف في **(قواريرا)** وإطلاقها. ولكن المعنى هو الذي تطلب ذلك، إذ إنه أطلق **(قوَاريرا)** الأولى مناسبة لإطلاق جنسها ونوعها، فهو لم يبيّن نوع القوارير، ولا من أي جنس هي، فأطلقها لذلك، ولمّا قيّد جنسها في الآية التي تليها فقال: **(قواريرا مِنْ فِضْةٍ)** لم يطلقها[98] فانظر إلى الفاصلة كيف جاءت تابعة للمعنى.

رابعاً: اختلاف الفاصلة في الآيات المتشابهة

نرى في القرآن الكريم فاصلتين مختلفتين لآيتين متشابهتين، وقد يُظن أنّ ذلك مراعاة للنسق الإيقاعي في الفاصلة، إذ يجعل القرآن نهاية كل آية ما ينسجم موسيقياً مع أخواتها، من ذلك يختم آية إبراهيم بـ**(ظلوم كفار)** في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٞ كَفَّارٞ﴾[99] ويختمه في سورة (النحل) بـ (غفور رحيم) في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[100] ولا شك أن خاتمة كل من الآيتين تنسجم مع النسق

---

(95) سورة الأحزاب، الآية: 4.

(96) سورة الإنسان، الآيتان: 15 و16.

(97) الإتقان في علوم القرآن 2/ 947، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 27.

(98) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني 39.

(99) سورة إبراهيم، الآية 34.

(100) سورة النحل الآية: 18.

الإيقاعي لكلا السورتين. ولكن السياق أيضاً يقتضي الفاصلة التي فصلت فيها كل آية من الآيتين. مع أنهما تتحدثان عن نعمة الله، وتقرران عجز الناس عن إحصاء نِعَم الله عليهم، مهما حاولوا عدّها وحصرها؛ وذلك لكثرتها وشمولها واستمرارها.

ولمن يسأل عن اختلاف الفاصلة نقول: إن فاصلة كل آية تتناسب مع السياق العام الذي وردت فيه الآية. فالسياق العام لآيات سورة إبراهيم هو الحديث عن الإنسان، والآيات السابقة تعرض مجموعة من صفات الإنسان، القائمة على الجحود والنكران، والكفر بالله وعدم الاعتراف له بالفضل على نِعَمه، ولذلك جاءت الفاصلة في صفتين من صفات الإنسان وهما الظلم والكفران، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ*جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ*وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِهِۦ ۗ قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ *قُل لِّعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ﴾[101].

أما السياق العام لآيات سورة النحل فهو الحديث عن صفات الله المنعم المعطي الكريم، ولذلك جاءت الفاصلة في صفتين من صفات الله، وهما: المغفرة والرحمة. إذ الآيات السابقة فيها الحديث عن الأنعام التي سخرها الله للناس والماء الذي أنزله لهم، والزرع والثمار التي ينبتها لهم، والليل والنهار والشمس والقمر ينتفعون بها، والبحر يستفيدون منه، والأرض وجبالها، والنجوم يهتدون بها: كل هذه نِعَم من الله المنعم، أنعم بها عليهم، وإن حاولوا عدّ هذه النعم عجزوا عن إحصائها والله المنعم المتفضل غفور رحيم[102].

إذن حديث سورة إبراهيم عن الإنسان، فجاءت فاصلة الآية عن الإنسان الظلوم الكفار، وحديث سورة النحل عن الله، فجاءت فاصلة الآية عن الله

---

(101) سورة إبراهيم، الآيات: 28 ـ 31.

(102) التعبير القرآني 220 ـ 221، وإعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني 326 ـ 327 وانظر سورة النحل، الآيات: 5 ـ 18.

الغفور الرحيم، قال الزركشي: «إن سياق الآية في سورة إبراهيم في وصف الإنسان وما جُبلَ عليه، فناسب ذكر ذلك عقب أوصافه. وأما آية النحل فسبقت في وصف الله تعالى وإثبات ألوهيته، وتحقيق صفاته فناسب ذكر وصفه سبحانه»[103] وجاء في (معترك الأقران): «إذا حصلت النعم الكثيرة فأنت آخذها وأنا معطيها، فحصل لك عن أخذها وصفان: كونك ظلوماً، وكونك كفاراً، يعني لعدم وفائك بشكرها، ولي عند إعطائها وصفان، وهما إني غفور رحيم، أقابل ظلمك بغفراني وكذلك برحمتي»[104].

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَغْفِرُوا۟ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجْزِىَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ * مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۖ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[105] ثم كررت هذه الآية في سورة فصلت ولكنها خُتمت بفاصلة أخرى، قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[106].

وخاتمة كل من الآيتين تنسجم مع النسق الإيقاعي لكلا السورتين.

ولكن هذا الإيقاع تابع لمقتضى المعنى، ذلك إن الآية الأولى جاء قبلها حديث عن منكري البعث، فناسب ختم الآية بالحديث عنه ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ أما الآية الثانيةُ فناسب ختمها معناها: من جزاء كل إنسان بما يستحق[107].

ومثل ذلك ختام آية الرعد بقوله: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾[108]

(103) البرهان في علوم القرآن 1/ 86 ـ 87.
(104) معترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 35.
(105) سورة الجاثية، الآيتان 14 ـ 15.
(106) سورة فصلت، الآية: 46.
(107) انظر: معترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 35 ـ 36، ومن بلاغة القرآن 84.
(108) سورة الرعد، الآية: 32.

وختمها في آية الحج بقوله: ﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ * وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ * وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَىٰ فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾[109].

وخاتمة كل من الآيتين تنسجم مع النسق الإيقاعي لكلا السورتين، ولكن السياق يقتضي الفاصلة التي فصلت فيها كل آية من الآيتين، ففي آية (الرعد) ذكر المستهزئين، وفي آية الحج ذكر المكذبين، والمستهزئون أعظم جرماً من المكذبين، لأنهم يجمعون السخرية إلى التكذيب فكان الوعيد لهم أشد، إذ رب نكير لا يصحبه عقاب، فجعل كل، وعيد بإزاء جرمه الذي يناسبه، قال ابن الزبير الغرناطي: «إن العقاب أشد موقعاً من النكير، لأن الإنكار قد يقع على ما لا عقاب فيه بالفعل، وعلى ما فيه العقاب بالفعل، أما مسمى العقاب فإنه يراد به في الغالب أخذ بعذاب يناسب لحال المجرم إثر معصيته، وعقيب جرمه. وقد تقدم في آية الرعد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ والاستهزاء أمر مرتكب زائد على التكذيب من التهاون، والاستخفاف بجريمة مرتكبه أشنع جريمة فناسبها الإفصاح بالعقاب. أما آية الحج، فإن الوعيد فيها للمذكورين بالتكذيب، ولم يذكر منهم استهزاء، قال تعالى: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾ فلم يخبر عن هؤلاء بغير التكذيب.. فناسب النظم تعقيب كل آية بما يناسب مرتكب من تقدم فيها»[110].

خامساً: وضع المفرد بدل المثنى

من المواضع التي ذكرها العلماء لأجل رعاية الفاصلة، هو الاستغناء بالإفراد عن التثنية[111] واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾[112] فهم يرون أنَّ مقتضى السياق

(109) سورة الحج، الآيات: 42 ـ 44.

(110) ملاك التأويل ژ/ 568 ـ . وانظر: التعبير القرآني 228.

(111) انظر على سبيل المثال: الاتقان في علوم القرآن 2/ 949، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 29.

(112) سورة طه، الآية: 177.

أن يقال: (فتشقيا) ولكن الفاصلة اقتضت ذلك فقال: ﴿فَتَشۡقَىٰٓ﴾، وقد أنكر الأستاذ عبد الكريم الخطيب ذلك، وأغلظ فيه قائلاً: «ونعيذ بلاغة القرآن أن تركب هذا المركب المضطرب الذي لا يليق بإنسان يدعي لنفسه حظاً من الأدب أن يقبله، وأن يسوّى حساب بلاغته على هذا الوجه»(113) ثم يقول: «والفاصلة هنا في أمكن مكان لها حيث يطلبها المعنى قبل أن يحتاج إليها النظم، وتستدعيها الفاصلة. فالله ـ سبحانه وتعالى ـ يُحذر آدم من أن يختدع للشيطان فيخرجه وزوجه من الجنة ﴿فَلَا يُخۡرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلۡجَنَّةِ﴾. ثم يلفت خطابه (سبحانه) إلى آدم ﴿فَتَشۡقَىٰٓ﴾ إذ هو الذي سيحمل ثقل الحياة على هذه الأرض، وإن حملتْ زوجه بعض هذا فهي تبع له، وهو الذي سيشقىٰ وحده، أو سيحمل العبء الأكبر من الشقاء إذا هو خرج من هذا النعيم، وهبط إلى الأرض وهذا واقع الحياة الإنسانية يقوم شاهداً لهذا؛ فالرجل هو الذي يقود ركب الحياة، ويحمل النصيب الأوفر من أعباء هذا الركب وأثقاله في الحرب والسلم على السواء»(114).

ويبدو لي أنَّ هذا التوجيه الذي ذكره الأستاذ عبد الكريم الخطيب غير دقيق، والأدق أن نرجع إلى سياق الآيات التي وردت قبل هذه الآية وبعدها، ونرى بوضوح أنَّ القصة في سورة (طه) مبنية على الإفراد، والخطاب موجه فيها إلى آدم، من ذلك:

أ ـ فالعهد إلى آدم، وهو الذي نسي، ولم يجد له عزماً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا﴾(115).

ب ـ وأمر السجود كان لآدم فقط، قال تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ﴾(116).

ج ـ وكان الخطاب لآدم وحده، بأن له في الجنة ألا يجوع ولا يعرى ولا يظمأ

(113) إعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب 220.

(114) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(115) سورة طه، الآية: 115.

(116) سورة طه، الآية: 116.

ولا يضحى، قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[117].

د ـ والشيطان وسوس إلى آدم وحده، قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾[118].

هـ ـ ثم يذكر الله ـ سبحانه وتعالى ـ: العصيان لآدم وحده، قال تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[119].

و ـ ثم اجتباه ربه، والتوبة كانت له وحده، قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾[120].

فالخطاب ـ كما ترى ـ إلى آدم وحده، والقصة مبنية على الإفراد، قال الفرّاء: «ولم يقل: فتشقيا، لأن آدم هو المخاطب»[121]، وقال النحاس: «فتشقى، ولم يقل: فشتقيا، لأن المعنى معروف، وآدم هو المخاطب والمقصود»[122]، وقال القرطبي: «فتشقى يعني أنت وزوجك لأنهما في استواء العلة واحد، ولم يقل: فتشقيا، لأن المعنى معروف، وآدم عليه السلام هو المخاطب، وهو المقصود»[123]، وأظنني الآن في غنى عن أن أقول: لو قال (فتشقيا) لقيل: إن السياق يتطلب (فتشقى).

فالإفراد في (تشقى) هو الذي يتطلبه المعنى والسياق، والنسق الإيقاعي جاء تابعاً له، فزاده حسناً على حُسن.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه، أن قصة آدم وردت في موطنين آخرين من

---

(117) سورة طه، الآيتان: 118 و119.

(118) سورة طه، الآية: 120.

(119) سورة طه، الآية: 121.

(120) سورة طه، الآية: 122.

(121) معاني القرآن للفراء 2/ 192.

(122) إعراب القرآن للنحاس 3/ 58.

(123) الجامع لإحكام القرآن 11/ 253.

القرآن، ولكن الخطاب فيهما كان موجهاً إلى آدم وزوجه، والآيات مبنية على التثنية، لذا فلم يعدل القرآن من التثنية إلى الإفراد.

أمَّا الموطن الأول فقد ورد في سورة (البقرة) قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ* فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[124].

فالله سبحانه وتعالى يخاطب آدم وزوجه ويجمعهما بالتثنية الواضحة في الخطاب وفي الحديث عما فعلا، انظر إلى قوله: «ولا تقربا» و«فتكونا» «ولم يقل» و«لاتقرب» و«فتكون».

ولا حاجة للتعليق هنا لجلاء الأمر ووضوحه.

والموطن الثاني ورد في سورة الأعراف، قال تعالى: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ* فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ* وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ* فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ* قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[125].

فالحديث والخطاب بالتثنية في الآيات: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ و﴿فَكُلَا﴾ و﴿شِئْتُمَا﴾ و﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ و﴿فَتَكُونَا﴾ و﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا﴾ و﴿عَنْهُمَا﴾ و﴿سَوْءَٰتِهِمَا﴾ و﴿نَهَىٰكُمَا﴾ و﴿رَبُّكُمَا﴾.

و﴿تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ وهكذا ورد الخطابُ في جميع هذه الآيات على التثنية، فالخطاب لما كان للتثنية لم يعدل التعبير القرآني من التثنية إلى الإفراد[126].

---

(124) سورة البقرة، الآيتان: 35 و36.

(125)سورة الأعراف، الآيات: 19 ـ 23.

(126) انظر: حديث الأحاديث 31 ـ 32.

سادساً: وضع المثنى بدل المفرد:

من المواضع التي ذكرها العلماء لأجل رعاية الفاصلة، هو الاستغناء بالتثنية عن المفرد، وجعلوا من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾[127] فقد ذهب الفراء[128] إلى أنه أراد جنة، وثنى لأجل رعاية الفاصلة، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[129]، وقال: والقوافي تحتمل سائر الكلام.

وقد أنكر ذلك قسم من العلماء، منهم ابن قتيبة، جاء في (البرهان في علوم القرآن): «وقد أنكر ذلك ابن قتيبة وأغلظ فيه، وقال: إنما يجوز في رؤوس الآي زيادة هاء السكت أو الألف أو حذف همزة أو حرف فأما أن يكون الله وعد جنتين فيجعلهما جنة واحدة لأجل رؤوس الآي، فمعاذ الله! وكيف هذا وهو يصفهما بصفات الاثنين، قال تعالى: ﴿ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ﴾[130] ثم قال: (فِيهِمَا)[131].

وكذلك أنكر أبو جعفر النحاس، ووصف قول الفراء بأنه أعظم الغلط، جاء في (تفسير القرطبي): «وقال أبو جعفر النحاس: قال الفراء: قد تكون جنة فتثنى في الشعر، وهذا القول من أعظم الغلط على كتاب الله عز وجل، يقول عز وجل: ﴿جَنَّتَانِ﴾، ويصفهما بقوله: ﴿فِيهِمَآ﴾ فيدع الأظهر ويقول: يجوز أن يكون جنة ويحتج بالشعر»[132].

ولا شك أن خاتمة الآية ﴿جَنَّتَانِ﴾ تنسجم مع النسق الإيقاعي للسورة، ولكن السياق يقتضي ذلك أيضاً، فالآيات قبلها على التثنية، تتحدث عن الإنس والجن من ذلك:

---

(127) سورة الرحمن، الآية: 46.

(128) انظر معاني القرآن للفراء 3/ 118.

(129) سورة النازعات، الآية: 41.

(130) سورة الرحمن، الآية: 48.

(131) البرهان في علوم القرآن 1/ 65.

(132) الجامع لأ؛كام القرآن 17/ 177.

أ ـ قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ * وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾[133].

ب ـ وقال تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ﴾[134].

ج ـ وقال تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾[135].

د ـ وقال تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾[136].

والآيات التي بعدها على التثنية أيضاً، من ذلك:

أ ـ قال تعالى: ﴿ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ﴾[137].

ب ـ وقال تعالى: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾[138].

ج ـ وقال تعالى: ﴿فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾[139].

فضلاً عن ذلك أن الله ذكر قوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ إحدى وثلاثين مرة في السورة، وهو خطاب للإنس والجن. إذن الحديث عن جنتين: جنةٍ للإنس وأخرى للجن؛ وعلى ذلك، فالسياق يقتضي أن تكون جنتان، جنة للإنس وأخرى للجنّ.

وقد ذكر المفسرون تأويلات أخرى للآية، منها أن الجنتين بمعنى: البستانين، وقيل: إنما كانتا اثنتين ليضاعف له السرور بالتنقل من جهة إلى أخرى[140].

(133) سورة الرحمن، الآيتان: 14 و15.

(134) سورة الرحمن، الآية: 31.

(135) سورة الرحمن، الآية: 33.

(136) سورة الرحمن، الآين: 39.

(137) سورة الرحمن، الآية: 48.

(138) سورة الرحمن، الآية: 50.

(139) سورة الرحمن، الآية: 52.

(140) انظر: الجامع لأحكام القرآن 17/ 177.

سابعاً: وضع المفرد بدل الجمع

وهذا موضع آخر ذكره العلماء لأجل رعاية الفاصلة، ألا وهو الاستغناء بالمفرد عن الجمع[141] وجعلوا من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾[142] فقد ذهبوا إلى توحيد (النهر) في الآية، ولم يجمعه مع إن الجنات قبله لأجل النسق الإيقاعي، وتحقيق الانسجام الموسيقي.

نقول: صحيح إن قوله: (نهر) لا (أنهار) ينسجم موسيقياً مع الآيات التي قبلها والآيات التي بعدها[143] ولكن المعنى اقتضى ذلك أيضاً من جهات أخرى.

إن (النَّهَرَ) اسم جنس بمعنى الأنهار، وهو بمعنى الجمع، قال الفراء: «ونَهَرُ معناه أنهار وهو في مذهبه كقوله: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾[144]، وزعم الكسائي أنه سمع العرب يقولون: أتينا فلاناً، فكنا في لحمة ونبيذة، فوحد ومعناه الكثير»[145].

ومن معاني (النَّهَرِ) أيضاً السعة[146] قال أبو حيان: «وَنَهَرٌ: وسعة في الأرزاق والمنازل»[147] وقال الآلوسي: «والمراد بالسعة: سعة المنازل علىٰ ما هو الظاهر، وقيل سعة الرزق والمعيشةِ، وقيل ما يعمها»[148]. فالسعة ههنا عامة تشمل سعة المنازل وسعة الرزق والمعيشة وكل ما يقتضيه تمام السعادة السعة فيه.

ومن معاني (النهر) أيضاً، الضياء قال ابن منظور: «وأما قوله ـ عز وجل ـ

---

(141) الإتقان في علوم القرآنن 2/ 949، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 29.

(142) سورة القمر، الأية: 54.

(143) انظر سورة القمر، الآيات: 52 ـ 56.

(144) سورة القمر، الآية: 54.

(145) معاني القرآن للفراء 3/ 111.

(146) لسان العرب مادة (نهر) 7/ 96، والبرهان في علوم القرآن 1/ 64.

(147) البحر المحيط 8/ 184.

(148) روح المعاني 27/ 135.

﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾[149] فقد يجوز أن يعني به السعة والضياء، وأن يعني به النهر الذي هو مجرى الماء على وضع الواحد موضع الجميع. . وقيل ﴿جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ﴾ أي في ضياء وسعة؛ لأنَّ الجنة ليسَ فيها ليل إنما هو نورٌ يتلألأ»[150].

وهذه المعاني كلها مرادة مطلوبة فإن المتقين في جنات وأنهار كثيرة جارية، في سعة من العيش والرزق والسكن وعموم ما يقتضي السعة، وفي ضياء ونور يتلألأ، ليس عندهم ليل ولا ظلمة، فانظر كيف جمعت هذه الكلمة هذه المعاني كلها إضافة إلى ما يتقضيه النسق الإيقاعي في السورة، فزاده حسناً على حُسن، بخلاف ما لو قال (أنهار) فإنها لا تعني إلا شيئاً واحداً[151].

ومن وضع المفرد موضع الجمع ، قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾[152]. فقد وحّد الدُبُر والقياسُ الأدبار، قال الفراء: «وقال الدبر فوحد ولم يقل الأدبار، وكل جائز، صوابٌ أن تقول: ضربنا منهم الرؤوس والأعين، وضربنا منهم الرأس واليد»[153] وقال في موطن آخر: ﴿لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ﴾[154] وكلٌّ صحيحٌ، وزيادة على النسق الإيقاعي الذي تحققه كلمة (دُبُر) لا (أدبار) إلا أنه «وحد في آية القمر لأنه جعل هزيمتهم كهزيمة رجل واحد تفظيعاً لهزيمتهم»[155].

يقول رضي الدين الاستربادي: «وقد يقع المفرد موقع الجمع كقوله تعالى: ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾[156] وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾[157] وذلك

(149) سورة القمر، الآية: 54.
(150)لسان العرب، مادة (نهر) 7/ 96، وانظر معاني القرآن للفراء 3/ 111.
(151) انظر: لمسات بيانية في نصوص من التنزيل 170/ 172، والجملة العربية والمعنى 165 ـ 166.
(152) سورة القمر، الآية: 45.
(153) معاني القرآن للفراء 3/ 110.
(154) سورة الانفال، الأية: 15.
(155) الجملة العربية والمعنى 137.
(156) سورة مريم، الآية: 82.
(157) سورة الكهف، الآية: 50.

لجعلهم كذات واحدة في الاجتماع»[158] فانظر إلى الفاصلة كيف جاءت تابعة للمعنى فزادها ذلك حسناً على حسن.

وبعد...

فالفاصلة القرآنية أحد وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ولا تقتصر أسرار الإعجاز في الفاصلة على ما ذكرنا،. فذلك بحر خضم ليس لنا للوصول إلى قراره من سبيل، وإنما هي أمثلة سُقناها لإثبات تبعيّة النسق الإيقاعي في الفاصلة المقتضي المعنى، ولفظ الفاصلة في السياق لا يؤدي معناه لفظ سواه، مع تحقيق الانسجام الموسيقي بهذه الفاصلة، وهذا غاية الإعجاز، ونهاية الحسن في الكلام ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[159].

والحمد لله في الأولى والآخرة، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**، برواية حفص عن عاصم.
- **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) تقديم وتعليق: د. مصطفى ديب البغا، دار الهدى، الجزائر (دون تاريخ).
- **الإعجاز البياني للقرآن**، الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة 1987م.
- **إعجاز القرآن**، القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ)، ط1، عالم الكتب، بيروت 1408هـ ـ 1988م.
- **إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني**، الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، ط1، دار عمار، عمان ـ الأردن 1421هـ ـ 2000م.
- **إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها** ، عبد الكريم الخطيب، ط1، مطابع دار الكتاب العربي، مصر 1964م.

(158) شرح الرضي على الكافية 3/ 362.

(159) سورة النساء، الأية: 82.

- **إعراب القرآن**، أبو جعفر النحاس (ت 338هـ)، تحقيق: الدكتور زهير غازي زاهد، ط3، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت 1409هـ ـ 1988م.

- **البرهان في علوم القرآن**، الإمام بدر الدين الزركشي (ت 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفاضل إبراهيم، ط2، دار الجيل، بيروت 1408هـ ـ 1988م.

- **البحر المحيط**، أبو حيان الأندلسي (ت745هـ)، ط2، دار الفكر ـ 1403هـ ـ 1983م.

- **بلاغة الكلمة في التعبير القرآني**، الدكتور فاضل السامرائي، ط1، دار عمار، عمان ـ الأردن 1420هـ ـ 1999م.

- **البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني**، الدكتور: تمام حسان، ط2، عالم الكتب، القاهرة 1420هـ ـ 2000م.

- **البيان والتبيين**، أبو عثمان الجاحظ، (255هـ) تحقيق فوزي عطوي، دار الكتب العلمية، بيروت (دون تاريخ).

- **التعبير القرآني**، الدكتور فاضل السامرائي، ط1، دار عمار، عمان ـ الأردن 1418هـ ـ 1998م.

- **التعريفات**، علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ) تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت 1413هـ ـ 1992م.

- **التفكير اللغوي الدلالي عند علماء العربية المتقدمين**، حمدان حسين محمد، ط1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، الجماهيرية العظمى، طرابلس 2000م.

- **الجامع لأحكام القرآن** ، أبو عبد الله القرطبي (ت 671هـ)، ط2، دار الشام للتراث، بيروت ـ لبنان (دون تاريخ).

- **الجملة العربية والمعنى**، الدكتور فاضل السامرائي ـ ط1 ـ دار ابن حزم ـ بيروت ـ لبنان ـ 1421هـ ـ 2000م.

- **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**، أحمد الهاشمي ـ ط12 ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان (دون تاريخ).

- **حديث الأحاديث**، الدكتور علي فهمي خشيم، ط1، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية العظمى ـ 1398هـ ـ 1978م.

- **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رضوان الداية والدكتور. فايز الداية، ط1، دار قتيبة ـ 1403هـ 1983م.

- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، أبو الفضل شهاب الدين الآلوسي (ت 1270هـ)، تحقيق: محمد أحمد الأحد وعمر عبد السلام السلامي، ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1421هـ ـ 2000م.
- **السبعة في القراءات**، ابن مجاهد (ت324هـ)، تحقيق: الدكتور. شوقي ضيف، ط2، دار المعارف، مصر (دون تاريخ).
- **سر الفصاحة** ابن سنان الخفاجي (ت664هـ)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1402هـ ـ 1982م.
- **شرح الرضي على الكافية**، رضي الدين الاستربادي (ت688هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، بنغازي، جامعة قاريونس 1398هـ ـ 1978م.
- **الصناعتان (الكتابة والشعر)**: أبو هلال العسكري (ت395هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ـ 1406هـ ـ 1986م.
- **علم الدلالة**، الدكتور أحمد مختار عمر، ط4، عالم الكتب، القاهرة 1993م.
- **فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم**، الدكتور فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1991م.
- **فواصل الآيات القرآنية**، كمال الدين عبد الغني المرسي، ط1، نشر وتوزيع المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 1420هـ ـ 1999م.
- **في البلاغة العربية علم المعاني ـ البيان ـ البديع ـ** ، الدكتور عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت (دون تاريخ).
- **الكتاب** سيبويه (ت180هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون ـ عالم الكتاب ـ بيروت (دون تاريخ).
- **لسان العرب** ابن منظور (ت711هـ) دار صادر ـ بيروت (دون تاريخ).
- **لمسات بيانية في نصوص من التنزيل**، الدكتور فاضل السامرائي، ط1، دار عمار، عمان ـ الأردن 1420هـ ـ 1999م.
- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ابن الأثير (ت637هـ) تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الدار النموذجية، بيروت 1411هـ ـ 1990م.
- **معاني القرآن**، أبو زكريا الفراء (ت207هـ)، ط5، عالم الكتب ـ بيروت 1403هـ ـ 1983م.

- **مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة**، الدكتور ـ محمد بركات حمدي، دار البشير، عمان ـ الأردن ـ 1408هـ ـ 1988م.

- **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، جلال الدين السيوطي (ت911هـ) ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان 1408هـ ـ 1988م.

- **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**، أبو جعفرالغرناطي (ت708هـ) تحقيق: الدكتور محمد كامل أحمد، دار النهضة العربية، بيروت 1405هـ ـ 1985م.

- **من أسرار التعبير في القرآن**، الدكتور: عبد الفتاح لاشين، دار المريخ، الرياض 1402هـ ـ 1982م.

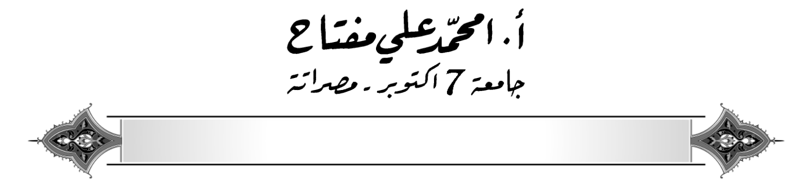
- **من بلاغة القرآن**، أحمد أحمد بدوي، دار النهضة، مصر، القاهرة، (دون تاريخ).

- **من حديث الشعر والنثر**، الدكتور طه حسين، دار المعارف، مصر 1975م.

- **النكت في إعجاز القرآن**، أبو الحسن الرماني (ت384هـ) ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام، ط4، دار المعارف، القاهرة، (دون تاريخ).



أ. امحمّد علي مفتاح
جامعة 7 أكتوبر - مصراتة



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فلم يكن اهتمام علماء العربية بالقرآن وقراءاته أقل من اهتمام علماء الفقه والأصول والقرآن بهما، وما ظهور علم النحو والصرف وغيرهما من علوم اللغة إلا دليل على عنايتهم واهتمامهم بالقرآن، وبخاصة بعد أن دخل الإسلام غير العرب، وانتشر اللحن فخيف على القرآن من أن يتطرق إليه اللحن؛ لذا فقد أخذ علماء العربية في التصدي له، وفي تقعيد القواعد التي يصان بها اللسان عن اللحن في القرآن خاصةً، ومن كلام العرب شعراً ونثراً ـ عامة.

وانطلاقاً من هذا الهدف الأسمى بدأ علماء العربية ينتشرون في بوادي الجزيرة العربية جمعاً وتتبعاً لكلام العرب شعراً ونثراً؛ ليضعوا على ضوئه وعلى

ضوء القرآن بقراءاته المتواترة والشاذة قواعدهم وأقيستهم وقوانينهم النحوية والصرفية واللغوية[1].

وقد اختلف هؤلاء العلماء الأفذاذ في كيفية استشهادهم بالقراءات متواترها وشاذها.

أولاً: موقف علماء العربية من القراءات المتواترة

التواتر في اللغة: التتابع، ويقال تواتر القطا والإبل وكل شيء إذا جاء بعضه من إثر بعض[2]، واصطلاحاً عند علماء القراءات: هو نقل جماعة مستفيضة يمتنع تواطؤهم على الكذب عن جماعة مثلهم من أول السند إلى منتهاه إلى رسول الله ﷺ، وذلك بطريق المشافهة والسماع[3].

والقراءة التي تكتب أو تروى بسند غير متواتر لا تسمى قرآناً ولا يقرأ بها؛ لأن من تعريف العلماء للقرآن قولهم: المنقول إلينا بالتواتر[4]، فإن التواتر متحقق وهو شرط أساس من صحة السند؛ لأن القراءات العشر لا ثابتة إلا بالتواتر.

ولقد أولع كثير من علماء العربية، وبخاصة النحاة بمناقشة القراءات وردّها إذا لم تكن متطابقة مع ما ألفوه من مذاهب البصريين والكوفيين، وكان المنهج الحق يطالبهم بالنظر في القراءة نفسها فمتى صحّ سندها، ووافقت أَحَدَ المصاحف العثمانية ولو احتمالاً لا يصح ردها، ولا تفضيل القاعدة النحوية عليها؛ لأنه لا ينبغي أن يقاس القرآن على شيء، بل الواجب أن يقاس عليه؛ فهو النص الصحيح الثابت المتواتر، وليس هناك نصٌّ مما يستشهد به يشبهه من قوة إثباته، وتواتر روايته، والقطع بصحته في متنه ولفظه[5].

---

(1) ينظر رواية قالون عن نافع المدني (دراسة نحوية حرفية) إمحمد علي مفتاح، 31.

(2) ينظر النفيس من كنوز القواميس، محمد خليفة التليس، مادو وتر 4/ 2443.

(3) القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، عبد الفتاح القاضي، 5.

(4) إرشاد الفحول، للشوكاني، 29.

(5) انظر القراءات واللهجات، لعبد الوهاب حمودة، 129.

وحيث إن القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ ليراعى اللسان العربي المشهور منه والشاذ، فكان طبيعياً أن تأتي بعض القراءات على القليل النادر من كلام العرب مما أدى إلى اختلاف وتباين موقف علماء العربية تجاهها، فمنهم من تحامل تحاملاً شديداً على بعض القراءات، ولم يقرأ بها؛ لأنها خالفت القاعدة المطرودة التي وضعها النحاة، أو جاءت على لغة قليلة من لغات العرب، وكان اعتراضهم لأسباب ذكرها صاحب كتاب «دراسات لأسلوب القرآن الكريم»(6)، وهذه الأسباب جعلت النحاة يرفضون بعض القراءات، وهي:

1 ـ كانوا ـ أي النحاة ـ يحتكمون إلى ما وضعوه من قواعد، وسنّوه من قوانين؛ لذا فقد اعترضوا على قراءة ابن عامر: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾(7) حيث رفع **(قتلُ)** على أنه نائب فاعل لـ(زُيِّنَ) وأضافه إلى شركائهم، وفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول، وهذا مما يخالف القاعدة النحوية حيث منعه متأخرو البصريين، وكان من مقدمة الرافضين لهذه القراءة الزمخشري.

قال أبو حيان من البحر المحيط: «وهي مسألة مختلف في جوازها؛ فجمهور البصريين يمنعونها، متقدمهم ومتأخرهم ولايجيزون ذلك إلا من ضرورة الشعر»(8)، وقد رد أبو حيان على المعترضين(9)، ما ملخصهُ فيما يأتي:

أ ـ إن هذه القراءة متواترة صحيحة ثابتة عن رسول الله.

ب ـ إن قارئها عربي صريح محض هو ابن عامر الآخذ القرآن عن عثمان بن عفان.

ج ـ إن هذه القراءة لها ما يؤيدها من لسان العرب شعراً ونثراً، قال الشاعر مما أنشده الأخفش:

---

(6) الدكتور عبد الخالق عضيمة، 1/ 22 وما بعدها.

(7) سورة الأنعام، الآية؛ 138.

(8) البحر المحيط 4/ 657، 658.

(9) المصدر السابق 4/ 657، 658، والدر المصون 5/ 161، 180.

فـــزَجَـــجْـــتُـــهَـــا بِـــمِـــزَجّـــةٍ   زَجَّ الـــقـــلُـــوصَ أَبِـــى مَـــزَادَه[10]

وقال الطرماح:

يَـطُـفْـنَ بِـحـوزِيّ الـمـراتِـع لَـمْ نُـرَع   بـوادِيـهِ مِـنْ قَـرْعِ القِـسِـىّ الكَـنَـائِـنِ[11]

ومن النثر قول بعض العرب: (هو غلام ـ إن شاء الله ـ أخيك)، فإذا كانوا قد فصلوا هنا الجملة، فالفصل بالمفرد أسهل.

د ـ قال ابن جنّي: إذا اتفق كل شيء من ذلك نُظِر من حال ذلك العربي، وما جاء به، فإن كان الإنسان فصيحاً، وكان ما أورده مما يقبله القياس؛ فالأولى أن يحسن به الظن، ولا يُحمل على فساده؛ لأنه يمكن أن يكون ذلك وقع إليه من لغة قديمة قد طال عهدها، وعفا رسمها؛ فإذا كان الأمر كذلك لم نقطع على الفصيح إذا سمع منه ما يخالف الجمهور بالخطأ[12].

2 ـ أحياناً يخفى توجيه القراءة على بعض النحويين؛ فيسارع إلى تلحينها، من ذلك قراءة قوله تعالى: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾[13] ـ بفتح التاء وكسر الهاء ـ وهي قراءة لابن عامر في رواية هشام[14]. قال عنها أبو علي الفارسي «فهو أشبه أن يكون وهماً من الراوي»[15]. وقال: «فالوهم من هذه الرواية ظاهر»[16].

3 ـ أحياناً ينظر بعضهم إلى الشائع من اللغات، ويغفل عن غيره، ومن ذلك قراءة قوله تعالى: ﴿يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[17] بتسكين هاء الغائب، واختلاس حركتها لهجتان، وجعل ذلك الفراء وهماً من القراء[18]، وهي قراءة سبعيَّةٌ قرأ بها

---

(10) البيت غير منسوب لأحد. انظر مجالس 152.

(11) ديوان لاطرماح 486، اللسان مادة (حوز).

(12) الخصائص 1/ 385، 386 387 بتصرف.

(13) سورة يوسف، الآية: 23.

(14) السبعة لابن مجاهد 347.

(15) الحجة لابن علي الفارسي 4/ 420.

(16) سورة آل عمران، الآية: 74.

(17) المصدر السابق.

(18) معاني القرآن 2/ 75، 76.

حمزة[19]، وقراءة قوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾[20]، حيث قرأها بفتح الكاف: نافع وابن كثير وأبو عمرو، والباقون بالضم[21].

قال أبو حيان: «والضم والفتح لهجتان بمعنى واحد كالعَقْرِ والعُقْرِ، وقالت فرقة بالضم: المشقة، وبالفتح: الغلبة والقهر، وضعَّفوا قراءة الفتح، وهذا ليس بشيء، وإذ قراءة الفتح من السبعة المتواترة»[22]، وقال أبو حاتم: «القراءة بفتح الكاف لا تحسن وكان أبو حاتم يطعن في بعض القراءات بما لا علم له به جسارةً منه، عفا الله عنه»[23].

4 ـ وفي بعض الأحيان يزعم بعضهم أنه أحصى أوزان العربية فوجدها تخلو من بعض الأوزان؛ فيلحّن ما جاء عليها من قراءات، من ذلك قراءة قوله تعالى: ﴿إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ﴾[24] حيث قرأهابضم العين: نافع، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو بكسرها[25].

قال أبو حيان: «وأنكر أبو عمرو الضم، وقال الأخفشُ: لم يسمع من العرب إلا الكسر»[26].

5 ـ وهذا لون آخر من التلحين، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[27]، فقطع أبو جعفر النحاس بأن هذه الآية نزلتْ عام الفتح سنة ثمان، والصد كان زمن الحديبية سنة ست؛ فخطأ قراءة ابن كثير،

---

(19) انظر السبعة 212.

(20) سورة الأحقاف، الآية: 14.

(21) انظر السبعة 296.

(22) البحر المحيط 9/ 439، 440.

(23) المصدر السابق.

(24) سورة الأنفال، الآية: 42.

(25) السبعة 306.

(26) البحر المحيط 4/ 395.

(27) سورة المائدة، الآية: 3.

وأبي عمرو (أَنْ صَدُّوكُمْ) بكسرالهمزة[28]، وقد رد السمين الحلبي على هذا الاعتراض في الدر المصون[29]؛ حيث قال: فالجواب يتمثل في وجهين: أحدهما: أن لا نسلّم أن الصد كان قبل نزول الآية، فإن نزولها عام الفتح ليس مجمعاً عليه، وذكر اليزيديُّ أنها نزلت قبل الصد؛ فصار الصدُّ أمراً منتظراً، والثاني: أنه وإن سلّمنا أن الصدَّ الذي وقع منهم ـ فلا يجرمنكم ـ ، قال مكي: ومثله عند سيبويه قول الشاعر[30] وهو الفرزدق:

أَتَـغْـضَـبُ إِنْ أُذْنَـا قُـتَـيْـبَـة حُـزَّتَـا

وذلك شيء كان وقع، وإنما معناه: إن وقع مثل ذلك الغضب، وجواب الشرط دل عليه ما قبله.

6 ـ لم يكتف النحويون بتلحين ما خالف قواعدهم، وإنما كان منهم تلحين لبعض القراءات المتواترة مع موافقتها لأقيستهم، ففي قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ﴾[31].

وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ونافع (أَيِمَّة) بهمزة وبعدها ياء ساكنة[32]، وهذه القراءة موافقة للقياس الصرفي، قال أبو حيان: وقال الزمخشري: فإن قلت: كيف لفظ (أئمة)؟ قلت: همزة بعدها همزة بين بين، أي: بين مخرج الهمزة والياء؛ فتحقيق الهمز هي قراءة مشهورة وإن لم تكن مقبولة عند البصريين، واما التصريح بالياء؛ فليس بقراءة، ولا يجوز أن تكون، ومن صرّح بها فهو لاحنٌ محرّفٌ. قال أبو حيان: وذلك دأبه في تلحين المقرئين، وكيف يكون ذلك لحناً وقد قرأ به رأس البصريّين النحاة أبو عمرو..»[33]، وأخذ في الرد على الزمخشري.

---

(28) السبعة 242.

(29) الدر المصون 4/ 192.

(30) عجز البيت. جهاراً ولم تغضب لقتل ابن حازم، وهو للفرزدق في شرح ديوانه 855.

(31) سورة التوبة، الآية: 12.

(32) ينظر السبعة 312 والمراد بالياء الساكنة المبدلة ياء مكسورة.

(33) البحر المحيط 5/ 17.

هذا هو الصنف من النحاة الذين ردُّوا بعض القراءات بجرأة شديدة، وهناك صنف آخر منهم تحفّظ من قبولها، ورفض التهجم على القراءة بل ردُّوا على النحاة المعترضين من هؤلاء: أحمد بن يحيى ثعلب، حيث قال: «إذا اختلف الإعراب في القرآن عن السبعة لم أفضّل إعراباً على إعراب من القرآن؛ فإذا خرجت إلى كلام الناس فضّلت الأقوى»[34]، ومنهم ابن خالويه، قال في الحجة: «فإني تدبرت قراءة الأئمة السبعة من أهل الأمصار الخمسة المعروفين بصحة النقل وإتقان الحفظ المأمونين على تأدية الرواية واللفظ؛ فرأيت كلاًّ قد ذهب في إعراب ما انفرد به من حرفهِ مذهباً من مذاهب العربية لا يدفع، وقصداً من القياس لا يمنع؛ فوافق باللفظ والحكاية طريق النقل والرواية غير مؤثر للاختيار على واجب الآثار»[35]، وكذلك ابن هشام حيث قال: «لم يوجد في القرآن العظيم حرف واحد إلا وله وجه صحيح في العربية»[36]، وقال: «الكتاب أعرب وأقوى في الحجة من الشعر»[37]، وقال: «القراءة قد تأتي على القليل المرجوح في الاستعمال العربي»[38]، ومنهم أيضاً السيوطي؛ حيث قال: «وكان قوم من النحاة المتقدمين يعيبون على عاصم، وحمزة، وابن عامر قراءات بعيدة في العربية، وينسبونهم إلى اللحن، وهم مخطئون في ذلك؛ فإن قراءتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة التي لا مطعن فيها وثبوت ذلك دليلٌ على جوازه في العربية»[39]، فالقراءات القرآنية لم تلق عناية كبيرة من النحاة واللغويين المتأخرين، عندما قعّدوا قواعدهم، وقنّنوا قوانيهم النحوية واللغوية، فلا تجد اهتماماً منهم بشاهد القراءات القرآنية إلا ما ندر، وكان على النحاة واللغويّين أن يعتمدوا في تقنينهم للنحو على القراءات القرآنية، يقول ابن الجزري: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح

---

(34) الصراع بين القراء والنحاة، أحمد علم الدين 147.
(35) الحجة لابن خالويه 61.
(36) الصراع بين القراءة والنحاة ج33، 148.
(37) المصدر السابق.
(38) المصدر السابق.
(39) الإصباح في شرح الاقتراح 69.

سندها؛ فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحلّ إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواءٌ كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة، أم غيرهم من الأئمة المقبولين؟[40].

وإن المرء ليستغرب عزوفهم عن القرآن وقراءاتِهِ في تقعيد النحو واللغة، وما قامت قواعدهم وقوانينهم في الأصل، إلا لخدمة الكتاب العزيز، وخوفاً عليه من اللحن والخطل الذي انتشر بسبب اختلاط الأجناس بُعيد الفتوحات الإسلامية[41].

على أننا لا ننكر أن هناك عدداً من النحويين واللغويين، استشهدوا بالقراءات خلال عرضهم للمسائل النحوية في ثنايا تآليفهم التي ظهرت في وقت مبكر قُبيل ظهور علم القراءات[42]، ولقد كان لظهور القراءات القرآنية أثر في بروز ظاهرة تخطئة النحاة واللغويين لبعض القراءات القرآنية، وكذلك تباينت مواقفهم؛ فمنهم من رفض الأخذ بها، ومنهم من أوّلها بتأويلات تتفق مع تنظيره وتقعيده، ومنهم من وصفها بالشذوذ وعدم الجودة، أو القبح حينما اختلفت مع أَقيِسَتِهِ واستنباطاته اللغوية؛ ومن ثم نراهم خطّؤوا قراءاتٍ لايرقى الشك إلى صحتها روايةً وأداءً، قرأ بها قرّاء كبار، ممّن اشتهروا بالضبط والاتقان والصدق والدراية من القراء السبعة وغيرهم.

ولقد كان أحرى بهؤلاء اللغويين أن يكونوا أكثر مرونةً وبعداً عن تزمُّتهم وصلابتهم حيال القراءاتِ التي أعملوا فيها أقيستهم.

إنهم لو فعلوا ذلك لاستوعبوا تلك القراءات المتصلة اتصالاً وثيقاً بلهجات العرب، المنقولة بسند صحيح عن رسول الله ﷺ أقول: إنهم لو التزموا هذا السبيل؛ لجاءت أقيستهم واستنباطلاتهم أكثر تمثيلاً لواقع اللغة، ولكان لهم مندوحة عن تحجيرهم هذا الواسع لاسيما أن أية قراءة جعلها اللغويّن خطأ،

(40) النشر، لابن الجزري، 91.

(41) رواية قالون عن نافع 266.

(42) انظر في علوم القراءات، السيد رزق الطويل 34.

وُجِد لها وجهٌ سائغٌ في العربية؛ لأن القراء كانوا يتوخّون سلامة اللغة، والحرص عليها حرصاً كحرص اللغويين، أو أشدّ[43].

ولهذا جاءت القراءات السبع بل العشر ـ كما قال العلماء ثابتةً وموافقةً لقواعد العربية[44].

إننا لا نقر تخطئة النحويين للقراء أولاً، ثم ندعو إلى اتخاذ القراءات الصحيحة مقياساً تقاس به قواعد النحو ثانياً[45]. يقول الأستاذ الدكتور عبد الوهاب حمودة: «إن في صحة القياس على ما تَرِدُ به القراءات الصحيحة مخالفاً لما اشتهدَ في كلام العرب زيادةً في أساليب القول، وفتحاً لطرق يزداد بها بيان اللغة، سعةً على سعته[46].

هذا كله في القراءات المتواترة، وأما الشاذة فستتكلم عنها فيما يأتي، فنقول وبالله التوفيق:

ثانياً: موقف علماء العربية من القراءات الشاذة

الشذوذ في اللغة: يقال شاذّ: ندر عن الجمهور وخرج عنهم وانفرد، وشذّ الرجل يشذّ: إذا انفرد عن أصحابه[47]، واستعار علماء القراءات كلمة (شاذ) فأطلقوها على كل ما وراء القراءات العشر[48]، واستعارها علماء اللغة فأطلقوها على كل ما خالف قواعدهم العامة.

ولقد كان علماء العربية يستشهدون بالقراءات ونحوها فيما يشرحون من معانٍ، وكما كان الأدباء يغترفون من هؤلاء وهؤلاء في أشعارهم وشرح

(43) ظاهرة تخطئة للنحويين الفصحاء والقراء، عبد الجبار علوان، المجلد السابع والثلاثون، ج1، 317.
(44) رواية قالون عن نافع المدني 525.
(45) ظاهرة تخطئة النحويين للفصحاء والقراء، 317، مرجع سابق.
(46) القراءات واللهجات، عبد الوهاب حمودة، 149.
(47) النفس من كنوز القواميس 2/ 1128، مادة شذف.
(48) إتحاف فضلاء البشر 5.

قصائدهم وكذلك في خطبهم النثرية، ولم لا؟ «وقد أجمع الناس على أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن؟[49].

ولنبدأ بإمام النحاة سيبويه ـ باعتبار الكتاب أول مطبوع يصل إلينا من النحو ـ «فقد كان لا يفرق من الاستشهاد والاحتجاج بين متواتر القراءات وشاذها، فلقد كان يتعامل مع القراءات على أنها نص عربي موثق»[50].

وكان موقف ابن خالويه مما سمى شاذاً مثل موقفِهِ، من القراءات السبع، إذ يدفع عنها الاحتجاج والحمل على كلام العرب والقراءات السبعة[51].

وهذا ابن جني يقول: «لكن غرضنا منه أن نرى وجه قوة ما يسمى الآن شاذاً، وأنه ضارب من صحة الرواية بجيرانه، آخذ من سمتِ العربية مهلة ميدانه؛ لئلا يرى امرؤٌ أن العدول عنه إنما هو غض منه أو تهمة له، ومعاذ الله وكيف يكون هذا والرواية تنسبه إلى رسول الله ﷺ والله تعالى يقول: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[52]. ، وهذا حكم عام من المعاني والألفاظ[53].

ويقول ابن جني كذلك: «اللغات على اختلافها حجة ألا ترى أن لغة التميميين في إعمال ما ولغة الحجاز في تركه، لأن لكل واحدٍ من القومين ضرباً من القياس يؤخذ به ويخلد إلى مثلِهِ، وليس لك أن ترد إحدى اللغتين بصاحبتها؛ لأنها ليست أحق بذلك من الأخرى»[54].

وقال السيوطي: «كل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به من العربيةِ سواء أكان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً، وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياساً معروفاً ولو خالفته يحتج بها في مثل ذلك

(49) المزهر للسيوطي 1/ 213.
(50) نقلاً عن موقف اللغويين من القراءات الشاذة 32.
(51) نقلاً عن موقف اللغويين من القراءات، الشاذة 32.
(52) سورة الحشر، الآية: 7.
(53) المحتسب لابن جنى 1/ 32، 33، تحقيق عبدالفتحا شلبي.
(54) الخصائص لابن جنى 2/ 10.

الحرف بعينه، وما ذكرته في الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا أعلم فيه خلافاً بين النحاة»[55].

ويرى الدكتور عبد الصبور شاهين أن «القراءات القرآنية ـ مشهورها وشاذها من العلوم التي ينبغي الاعتماد عليها في دراسة العربية الفصحى؛ لأن رواياتها من أوثق الشواهد على ما كانت عليه ظواهرها الصوتية والصرفية والنحوية واللغوية بعامة من مختف الألسنة واللهجات، بل إن من الممكن القول بأن القراءات الشاذة هي أغنى مأثورات التراث بالمادة اللغوية التي تصلح أساساً للدراسة الحديثة، والتي يلمح فيها المرء صورة تاريخ هذه اللغة الخالدة»[56].

وبعد: فإن القراءات القرآنية ـ متواترها وشاذها ـ تعد المصدر الأول للمصادر اللغوية، وهي عندنا مقدمة على الشعر، لأنه توفر لهما من الضبط والدقة ما لم يتوافر للشعر، وفيما ذكرته من أقوال العلماء ما يؤكد الاحتجاج بهما.

ولهؤلاء العلماء ممن ذكرنا أو لم نذكره مواقف مختلفة إزاء الاستشهاد بالقراءات القرآنية الشاذة تحمل مواقفهم فيما يأتي، فنقول:

انقسم علماء العربية إزاء الاستشهاد بالقراءات القرآنية الشاذة قسمين:

القسم الأول: قسم محايد بمعنى أنه لم يقف من القراءات القرآنية الشاذة موقف المعارضة والرد والتضعيف، ومن هؤلاء: الخليل بن أحمد (ت 175هـ)، والزجاجي (ت 340هـ)، والسيرافي (ت385هـ)، وأحمد بن فارس (ت395هـ).

القسم الثاني: وهم غالبية علماء العربية، فهم في أحيان كثيرة يتصدون للقراءات الشاذة، يخطئونها حيناً، ويضعفونها حيناً آخر، ويؤيدونها حيناً ثالثاً، أو يردُّونها حيناً ثالثاً، أو يرونها مرة أخرى، ومن هؤلاء: الفراء (ت207هـ)، والأخفش (ت211هـ)، والمبرد (ت285هـ)، والزجاج (ت311هـ)[57].

---

(55) الاقتراح 48 بتصرف.

(56) القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، عبد الصبور شاهين، 7، 8.

(57) نقلاً عن موقف اللغويين من القراءات الشاذة 36.

وفي هذه العجالة نورد مثالين على استشهاد علماء العربية بالقراءات القرآنية الشاذة للتدليل على موقفهم.

1 ـ يقول الله تعالى: ﴿وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[58] قرأ الحَسَنُ وابن عامر وحفص وروى المطوعي عن الأعمش «ويكفر» بالياء، والباقون بالنون على أنه مضارع «كفر» المضعف العين، والفاعل ـ على كلتا القراءتين ـ ضمير مستتر يعود على لفظ الجلالة، تقديره في قراءة الياء: هو، وفي قراءة النون: نحن، وقرأ المدنيان والحسن والكوفيون سوى عاصم بجزم الراء على أنه بدل من موضع ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ﴾ إذ هو في محل جزم جواب الشرط، والباقون بالرفع على أنه مستأنف لا محل له من الإعراب والواو لعطف جملة على جملة وكلهم كسروا الفاء إلا المطوعي عن الاعمش فإنه اختلف بالكسر والجزم؛ فحيث فتح الفاء جزم الراء ومع فتح الفاء يكون الفعل مبنياً للمجهول ونائب الفاعل شبه الجملة ﴿مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ۗ﴾، وحيث كسر الفاء رفع الراء، فيكون في هذا اللفظ (تُكَفِّرْ) خمس قراءات هي:

1 ـ (نكفرْ) بالنون والجزم.

2 ـ (نكفرُ) بالنون والرفع.

3 ـ (يكفرُ) بالياء والرفع.

4 ـ (يكفرْ) بالياء والجزم.

5 ـ (يكفَرْ) بالياء والجزم وفتح الفاء[59].

قال ابن عطية في توجيهه للآية الكريمة: «والجزم من الراء أفصح هذه القراءات؛ لأنها تؤذن بدخول التكفير من الجزاء وكونه مشروطاً إن وقع الإخفاء، وأما رفع الراء فليس فيه هذا المعنى»[60].

---

(58) سورة البقرة، الآية: 270.

(59) إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز في القراءات الأربع عشرة، للقباقبي، 310.

(60) المحرر الوجيز 1/ 366، 367.

واعترض أبو حيان على قراءة الجزم فقال: «الرفع أبلغ وأعلم، لأن الجزم يكون على أنه معطوف على جواب الشرط الثاني والرفع يدل على أن التكفير مترتب من جهةِ المعنى على بذل الصدقات أبديت أو أخفيت، لأنا نعلم أن هذا التكفير متعلق بما قبله، ولا يختص التكفير بالإخفاء فقط، والجزم يخصص به ولا يمكن أن يقال: إن الذي يُبدي الصدقات لا يكفر من سيئاته، فقد صار التكفير شاملاً للنوعين من إبداء الصدقات وإخفائهما، وإن كان الإخفاء خيراً من الإبداء»[61]، وأبو حيان حينما رجح الرفع على الجزم خالفَ في ذلك ثلاثة من القراء السبعة هم: نافع وحمزة والكسائي فقراءتهم بالجزم مع النون (ونكفرْ)، وأبو حيان نفسه عاب على ابن عطية حينما رجحَ قراءة الجمهور[62]، فقال أبو حيان: لا ترجيح إذ كل من القراءتين متواتر[63]، فكيف به يرجح قراءة الرفع على الجزم؟، وقراءة الحسن من حيث جزم الراء في (يكفرْ) موافقة لثلاثة من أعلام القراء، قال عنها الزجاج: «الرفع من (يكفر) والجزم جائزان، ويقرأ: (نكفر) بالنون والياء[64].

فأبو حيان اتبع مذهب سيبويه في هذه المسألة، وقد أوضح ذلك الزجاج؛ حيث قال: «الرفع في (نكفر) والجزم جائزان، ويقرأ (نكفر ويكفر) بالنون والياء، وزعم سيبويه أنه يختار الرفع من «يكفر» قال لأن ما بعد الفاء قد صار بمنزلة من غير الجزاء، وأجاز الجزم على موضع (فهو خير لكم) لأن المعنى يكن خيراً لكم، وذكر أن بعضهم قرأ ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ وَيَذَرْهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[65]. بجزم الراء، والاختيار عندهُ الرفع في قوله ﴿ونذرهم﴾ وفي ﴿ونكفر﴾[66]

---

(61) البحر المحيط 2/ 325.

(62) المحرر الوجيز 1/ 528.

(63) البحر المحيط 3/ 88.

(64) معاني القرآن وإعراب 1/ 355.

(65) سورة الأعراف، الآية: 186.

(66) معاني القرآن وإعراف 1/ 355، 356.

2 ـ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ قرأ أبو جعفر المنصور ﴿أَلَمْ نَشْرَحَ﴾ بنصب الحاء والباقون بالجزم[67]، وتوجيهه على نحو قول الشاعر:

إِضْرِبَ عَنْكَ الْهُمُومَ طَارِقَهَا ضَرْبَكَ بِالسَّيْفِ قَوْنَسَ الْفَرَسِ[68]

كأنه قال: ألم نشرحن ثم ابدل من النون ألفاً ثم حذفهما تخفيفاً وهي قراءة مردودة[69]، وقد أشار لهذا القول ابن مالك في شرح الكافية، وقال: زعم بعض الناس أن النصب بلم لهجة اغتراراً بقراءة بعض السلف: «ألم نشرحَ لك صدرك» بفتح الحاء، وهو عند العلماء محمول على أن الفعل مؤكد بالنون الخفيفة، ففتح لها ما قبلها ثم حذفت ونونت[70].

واعترض الأشموني على قول ابن مالك؛ حيث قال فيه:

فيه شذوذان: توكيد المنفى بلم، وحذف النون لغير وقفٍ ولا ساكن[71]. ويظهر لي أن هذه القراءة جاءت موافقة لبعض لهجات العرب، وهو ما ذهب إليه الأشموني.

هذه بعض الأمثلة التي تكشف لنا عن موقف علماء العربية من القراءات الشاذة، وخلاصة القول في شأن الاحتجاج بالقراءات الشاذة وموقف علماء العربية منها، فقد اتفق العلماء على جواز الاحتجاج بالقراءات الشاذة في ميادين الدراسات النحوية واللغوية والفقهية، ولكنها ليست بقرآن إلا على الظن، أما إذا اتفقت القراءة الشاذة مع المتواترة فلا شك في أننا نحتج بها في اللغة والأحكام.

وبعد فهذه أمثلة لبيان موقف علماء العربية من القراءات متواترها وشاذِّها، أشرنا فيها للفريقينِ من النحاة واللغويين المعتدين بالقياس والمتوسمين فيه، وقد

---

(67) المحتسب لابن جنى 2/ 366.

(68) قيل هو لطرفة وليس في ديوان وقد ضعفه ابن جنى في الخصائص ال126، من شواهد ابن هشام في المغنى.

(69) المحرر الوجيز 5/ 396.

(70) شرح الأشموني 4/ 8، المحتسب 2/ 366.

(71) شرح الأشموني 4/ 8.

توصل الدكتور: أحمد علم الدين الجندي إلى نتيجتين لهذه المعركة بين الفريقين:

الأولى: أن هذه المعارك الحامية بين الفريقين أمدّتْنا بثراءٍ في النحو العربي؛ فتعددت مسائله، واختلفت الآراء حول كُلِّ جزئيةٍ منه، فتلاقتِ الآراءُ حيناً، واختلفت أحياناً؛ فرب ضارة نافعة.

الثانية: تجرأ المستشرقون على الطعنِ في كثير من القراءات والنيل منها، مما سيكون لنا معه وقفة خاصة إن شاء الله.

وحسبنا في هذه العجالة ما أشرنا إليه إجمالاً؛ لأنَّ هذا الموضوع قد أفاض في الكلام فيه علماء كثيرون قدماء ومحدثون.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم، رواية قالون عن نافع المدني.

2 ـ أبو علي الفارسي، لعبد الفتاح شلبي، المطبوعات الحديثة.

3 ـ إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، للنبا الدمياطي، تحقيق/ شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، ط1/ 1407هـ ـ 1987م.

4 ـ إرشاد الفحول، للشوكاني، تحقيق أبي مصعب البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، السادسة 1514هـ.

5 ـ الإصباح في شرح الاقتراح، محمود فجال، دار القلم، دمشق، ط1/ 1409هـ، 1989م.

6 ـ الاقتراح في علم أصول النحو، للسيوطي، تحقيق/أحمد محمد قاسم، ط1، 1976م. مطبعة السعادة، القاهرة.

7 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف، لابن الأنباري (ت577هـ)، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة.

8 ـ إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز في القراءات الأربع عشرة، للقباقبي، تحقيق أحمد خالد شكري، دار عمار، ط1، / 1424هـ، 2003م، عمان الأردن.

9 ـ تفسير البحر المحيط، لابن حيان (ت754هـ)، تحقيق/ الشيخ عرفات العشا حسونة، صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان. 1413هـ، 1992م.

10 ـ الحجة في القراءات السبع، لابن خالويه، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، جـ5/ 1410هة، 1990م.

11 ـ الحجة للقراء السبعة لابن على الفارس (ت377هـ)، تحقيق/بدر الدين قهوجي، بشير جويجاني، دار المأمون للتراث، دمشق ط2/ 1413هـ، 1993م.

12 ـ الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق/ محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

13 ـ دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق ، دار الحديث، القاهرة.

14 ـ الدر المصون في علم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي (ت756هـ) تحقيق/ أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط1/ 406هـ، 1986م.

15 ـ ديوان الطرماح، الطرماح (أبو خفر بن حكيم الطائي)، مطبوعات مديرية إحياء التراث، تحقيق/ عزة حسن، دمشق، 1388هـ، 1968م.

16 ـ رواية قالون عن نافع المدني، دراسة نحوية حرفية، أمحمد علي مفتاح، ط1/ 1371 و. ر، الناشر: جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا، طرابلس.

17 ـ السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تحقيق/ الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، ط3، 1400هـ.

18 ـ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، المسمى: منهج السالك إلى آلفية ابن مالك، تحقيق/ عبد الحميد السيد عبد الحميد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط/ 1993م.

19 ـ شرح ديوان الفرزدق، للفرزدق، ط1/ 1354هـ ـ 1939 مطبعة الصاوي، مصر.

20 ـ الصراع بين القراء والنحاة، لأحمد علم الدين الجندي، مجموعة مقالات بمجلةِ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الأعداد 33، 35، 39، لسنة 1975م.

21 ـ ظاهرة تخطئة النحويين للفصحاء والقراء، عبد الجبار علوان، جامعة الموصل، المجتمع العلمي العراقي، المجلد السابع والثلاثون، ج1/ 317، آذار 1986م.

22 ـ في علوم القراءات مدخل ودراسة، السيد رزق الطويل، المكتبة الفيصلية، ط2/ 1994م.

23 ـ القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، عبد الفتاح القاضي، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

24 ـ القراءات واللهجات، عبد الوهاب حمودة، ط1، 1948م، مكتبة النهضة المصرية.

25 ـ القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، للدكتور/ عبد الصبور شاهين، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.

26 ـ مجالس ثعلب، ثعلب (أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني)، تحقيق عبد السلام هارون، ط. دار المعارف، مصر.

27 ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق علي النجدي ناصف، عبد الحليم النجار، عبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1986 هـ.

28 ـ المحور الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، القاضي عبد الحق بن عطية، تحقيق عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1314هـ، 1993م.

29 ـ المزهر، للسيوطي، تحقيق/ محمد أبو الفضل وآخرون، دار الفكر.

30 ـ معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1/ 1408هـ ـ 1988م.

31 ـ مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق/مازن المبارك ومحمد علي صمد الله، دار الفكر بيروت، ط5/ 1979م.

32 ـ موقت اللغويين من القراءات القرآنية الشاذة، إعداد/ محمد السيد عزوز، عالم الكتب، بيروت لبنان، ط1، 1422هـ، 2001م.

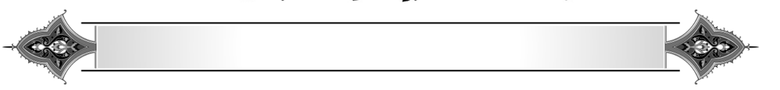
33 ـ النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، مراجعة علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

34 ـ النفيس من كنوز القواميس، صفوة المتن اللغوي من تاج العروس ومراجعه الكبرى، جمع خليفة محمد التليس، الدار العربية للكتاب، 2000م.

35 ـ لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط1/ 1999م.



د. علي سعد الشتيوي
جامعة الجبل الغربي - كلية الآداب - يفرن



لمّا كان القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، أولاه المسلمون عناية بالغة حفظاً وفهماً لمعانيه، وهذا جعلهم يُحدِثُون فيه علوماً كثيرة، فمن ذلك علم القراءات الذي يعنى بضبط الكلمات، من حيث: النطق، والشكل، والنقط، ولقد كان عبد الله بن مسعود من الذين يعنون بضبط الرواية، والتحري في الأداء، وقد تلقى القرآن الكريم من رسول الله ﷺ بضعاً وسبعين سورة»[1].

كان لابن مسعود (ت32هـ) منزلةٌ علميةٌ رفيعةٌ، حيث أقبل عليه الكوفيون يأخذون عنه العلم، ومما زادهم احتفاءً به، وإقبالاً عليه، ما رأوه من تقدير الخلافة له، وإعظامها لشأنه، فقد كتب إليهم أمير المؤمنين عمر: «إني أبعث إليكم بعبد الله بن مسعود معلّماً ووزيراً، وآثرتكم به على نفسي فخذوا منه»[2].

(1) غاية النهاية 1/ 458.

وقال الشعبي: «ما دخل الكوفة أحد من الصحابة أنفع علماً ولا أفقه صاحباً من عبد الله»[3]. وكان محبّاً لتلاوة القرآن الكريم، ومن هنا لا نجد عجباً أو غرابةً من ثقةِ هذا الصحابي في علمه لكتاب الله، ممّا جعله يقول: «والذي لا إله غيره لو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله منّي تبلغنيه الإبل لرحلت إليه»[4].

وقد كان لقراءته منزلةٌ عند رسول الله ﷺ وقد امتدحه قائلاً: «مَنْ سَرَّه أن يقرأ القرآن جديداً غضّاً، كما أُنزل فليسمعه من ابن مسعود»[5]، وقال بعض العلماء في معنى قوله (غضّاً كما أنزل)، أي أنّه كان يقرأ الحرف الأول الذي أنزل عليه القرآن، دون الحروف السبعة التي رُخّص لرسول الله ﷺ في قراءته عليها بعد معارضته جبريل ـ عليه السلام ـ القرآن إيّاه في كلّ رمضان»[6]. ويكفيه أن أربعاً من القراءات السبعة المعتمدة تنتهي إليه بسند صحيح، ذكر منهم ابن الجزري ثلاثة[7]، وهم: عاصم (ت 127هـ)، وحمزة (ت 156هـ)، والكسائي (ت 189هـ).

وترك أبا عمرو بن العلاء (ت 154هـ)، وقد علّل الدكتور عبد الصبور شاهين ذلك الترك بقوله: «وإنّما أغفل النصّ على أبي عمرو لمّا عُرف عن قراءاته من أنها مجموعة اختيارات مما انتهى إليه من روايات تلقّاها عن شيوخه الكثيرين»[8]. وأضاف ابن الجزري أيضاً انتهاء قراءة خلف والأعمش إليه، وهما من غير السبع. وتخرّج على يده، ويد تلاميذه، كثير من مشاهير أعلام القراءات

---

(2) سير أعلام النبلاء، 1/ 491.

(3) سير أعلام النبلاء، 1/ 494.

(4) غاية النهاية، 1/ 459، «أخرجه البخاري في (فضائل القرآن، باب: القراء من أصحاب النبي ﷺ من طريق عمر بن حفص، عن أبيه، عن الأعمش، عن مسلم أبي الضحى، عن مسروق، قال عبد الله، رضي الله عنه: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيمن أنزلت، ولو أعلم أحداً مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه».

(5) ذكره صاحب كنز العمال رقم (33461).

(6) الجامع لأحكام القرآن الكريم 1/ 57.

(7) غاية النهاية، 1/ 459.

(8) تاريخ القرآن 132.

في الكوفة، من أمثال: زر بن حبيش، الذي عرض على ابن مسعود، وعثمان وعلي رضي الله عنهم[9]. وممن تتلمذ له أيضاً: عاصم ابن أبي النجود أحد القرّاء السبعة، وشيخ الإقراء بالكوفة في عهده، قال راويته حفص، قال لي عاصم: «ما كان من القراءة التي أقرأتك بها فهي القراءة التي قرأت بها على أبي عبد الرحمن السلمي عن علي ابن أبي طالب، وما كان من القراءة التي أقرأتها أبا بكر بن عياش فهي القراءة التي كنت أعرضها على زربن حبيش عن ابن مسعود»[10]. وكذلك حمزة بن حبيب الزيات (ت 156هـ) وهو أحد القرّاء السبع تنتهي قراءته إلى ابن مسعود، حيث ترك هؤلاء أثرهم في الفرّاء حتى سمّاهم (أصحاب عبد الله)[11].

وقد كان الفراء في كتابه (معاني القرآن) أكثر اعتداداً بقراءة ابن مسعود، وكلّما وجدنا قراءة لعبد الله في موطن القرآن وجدنا الفرّاء يحتجّ بها، إمّا لأنها تحمل توجيهاً نحوياً، وإما توجيهاً لغوياً، وأحياناً يقوي بها قراءة، وحيناً آخر يقابلها بقراءة أخرى مشهورة. . . إلخ. وفي ذلك: يقول الدكتور عبد الفتاح شلبي: هناك ظاهرة استرعت نظري، ذلك أني رأيته ـ يعني الفرّاء ـ يشير في كثرة إلى قراءة عبد الله، قياساً على غيره من القرّاء، كابن عباس، والحسن البصري، وحمزة الزيات. . . إلخ، وقد أرجع هذه الظاهرة عند الفرّاء إلى أسباب منها[12]: ذلك لأنه إليه تنتهي قراءة عاصم، وحمزة، والكسائي، وهؤلاء لهم مكانتهم وأثرهم في الفرّاء. لم يكن لأحد من أهل الكوفة أن يرغب عن قراءة ابن سعود، فقد كان قارئهم الأول. ذلك أن ابن مسعود الذي كان يحثّ غيره أن يجوّد القرآن، ويُحسّنه، ويدعو إلى إعرابه، وعن الضحّاك قال: قال عبد الله ابن مسعود: «جوّدوا القرآن، وزيّنوه بأحسن الأصوات، وأعربوه، فإنه عربي، والله يُحب أن يعرب به»[13].

---

(9) طبقات القراءة، 1/ 194.

(10) طبقات القراء، 1/ 458، حجة القراءات 59.

(11) انظر ـ مثلاً ـ معاني القرآن 1/ 95، 2/ 302، 3/ 55، 100، 71.

(12) انظر، أبو علي الفارسي حياته ومكانته/ 261، 262.

(13) الجامع لأحكام القرآن الكريم 1/ 23.

والذي يهمنا في هذا المقام هو رصد قراءة عبد الله بن مسعود التي تحمل توجيهاً نحوياً، إذ ظهرت أنماط نحوية مختلفة، وسأتناولها كما جاءت مرتبة في المصحف الشريف، الآيات:

● قوله تعالى: ﴿. . . ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ*صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[14].

وقراءة الرفع أقوى عند الفرّاء، بتمام الكلام، وانقضت به آية، ثمَّ استؤنفت الآية ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾. بالرفع وهي قراءة الجمهور على إضمار مبتدأ تقديره: هم[15]، وقرأها عبد الله بن مسعود[16] ﴿صمّاً بكماَ عُمْياً﴾ قال الفراء: ونصبه على جهتين:

● إن شئت على معنى: «تركهم (صُمّاً بكماً عُمياً)»، وإن شئت اكتفيت بأن توقع الترك عليهم في الظلمات، ثم تستأنف (صُمّاً) بالذّم لهم، «والعرب تنصب بالذم والمدح، لأن فيه مع الأسماء مثل معنى قولهم: وَيْلاً له، وثواباً له، وبُعداً، وسقياً، ورعياً. .

وهو ضعيف عند بعض المفسّرين قاله أبو حيان[17]، والوجه عنده «أن النصب على الذّم، إنما يكون حيث يذكر الاسم السابق، فتعدل عن المطابقة في الإعراب إلى القطع، وها هنا لم يتقدم اسم سابق تكون هذه الأوصاف موافقة له في الإعراب فتقطع، فمن أجل هذا ضعف النصب على الذّم»[18].

ويجوز النصب على الحال من الهاء والميم في (تركهم) عند الأنباري[19]، وأبي حيّان[20]، واشترط أبو حيّان في هذا الوجه «على أن تكون

(14) سورة البقرة، الآيتان: 18 ـ 19.
(15) البحر المحيط، 1/ 134.
(16) معاني القرآن، 1/ 16.
(17) البحر المحيط، 1/ 134.
(18) نفسه، 1/ 134.
(19) البيان في غريب إعراب القرآن، 1/ 60.
(20) البحر المحيط، 1/ 134.

لا تتعدى إلى مفعولين، أو تكون تعدّت إليهما وقد أخذتهما»[21].

وأجاز أبو حيّان أن يكون منصوباً على الحال من الضمير في (يبصرون)، وتوقف قائلاً «وفي ذلك نظر»[22]، ولم يفصِّل القول فيه، ولعلّه بنى كلامه على ما قاله العكبري، حيث عدّ قراءة النصب على الحال من الضمير في يبصرون قراءة شاذّة[23]، ولم يعلل هو الآخر.

واستحسن الأخفش[24] النصب، ولو كان على أول الكلام، ولم يذكر تخريجاً له، ووافق الزجّاج[25] الفرّاء في قوة الرفع من حيث المعنى، وأجزل من حيث اللفظ، وصرّح بأنه يجوز في الكلام: (صُمّاً بُكْماً عُمْياً) بالنصب[26].

● قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ﴾[27].

قرأها عبد الله بن مسعود[28]: اهبطو مصرَ ليس فيها ألف، أي ممنوعة من الصّرف، وفي صرفه أو منعه يقول الفراء[29]: . . . فإن شئت جعلت الألف التي في (مصرا) ألفاً يوقف عليها، فإذا وُصِلَتُ لم تُنَوَّن فيها، كما كتبوا ﴿سَلَـٰسِلَا۟﴾[30] و﴿قَوَارِيرَا۟﴾[31] بالألف، وإن شئت جعلت (مصرَ) غير المِصْر التي تعرف، يريد (اهبطوا مصراً من الأمصار). وذهب الفرّاء إلى أن الوجه الأول أحبُّ إليه، لأنها قراءة عبد الله. وتصديق ذلك ـ عنده ـ أنها في سورة يوسف

---

(21) نفسه، 1/ 134.

(22) نفسه، 1/ 134.

(23) التبيان في إعراب القرآن 1/ 34.

(24) معاني القرآن 1/ 209.

(25) معاني القرآن، 1/ 94.

(26) نفسه 1/ 94.

(27) سورة البقرة، الآية 61.

(28) معاني القرآن، (الفراء) 1/ 42.

(29) نفسه، 1/ 43.

(30) سورة الإنسان، الآية 4.

(31) سورة الإنسان، الآية 15.

بغير ألف: ﴿ٱدۡخُلُواْ مِصۡرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[32]، حيث قاسها على قراءةٍ ليس فيه خلاف.

وفي قراءة الجمهور صرف (مصر) هنا، لأنه يعني مصراً من الأمصار غير معيّن واستدلوا بالأمر بدخول القرية، وبأنهم سكنوا الشام بعد التيه، وبأنَّ ما سألوه من البقل وغيره، لا يكون إلا في الأمصار»[33].

يقول أبو حيّان: «وأجاز من وقفنا على كلامه من المعربين والمفسرين أن تكون (مصر) هذه المنونة هي الاسم العلم.... قالوا وصرف، وإن كان فيه العلمية والتأنيث، كما صرف (هِنْد) و(دَعْد) لمعادلة أحد السببين، لخفة الاسم لسكون وسطه، قال الأخفش، أو صرف؛ لأنه ذهب باللفظ مذهب المكان، فذكره فبقي فيه سبب واحد فانصرف»[34]، ويذهب الزمخشري إلى أن سبب صرفه مع اجتماع السببين فيه، «وهما: «التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله: ﴿ونوحاً ولوطاً﴾، وفيهما العُجْمَة والتّعريف، وإن أريد به البلد فما فيه إلا سبب واحد، وإن مصراً من الأمصار»[35]. فقد شبهه الزمخشري في منع الصّرف، وهو علم بـ(نوح) و(لوط)، لأنهم صرفا، وإن كان فيهما سببان للمنع: العلمية والعجمة، ويرجع السبب في ذلك: لخفة الاسم، وهو اسم ثلاثي ساكن الوسط، وقد ردّ أبو حيّان قول الزمخشري، «لأن مصر اجتمع فيه ثلاثة أسباب وهي: التأنيث والعلمية والعجمة فهو يتحتم منع صرفه بخلاف هند، فإنه ليس فيه سوى العلمية والتأنيث...»[36]. وقد أوردها سيبويه في كتابه بدون تنوين نقلاً عن بعض المفسّرين قال: إنّما أراد مصر بعينها، «وعنده أن الاسم الذي على ثلاثة أحرف أعجمياً لم ينصرف، وإن كان خفيفاً»[37].

---

(32) سورة يوسف، الآية 99.

(33) البحر المحيط، 1/ 378، وانظر: إعراب القراءات الشاذّة 1/ 87.

(34) نفسه، 1/ 379.

(35) الكشاف، 1/ 285.

(36) البحر المحيط، 1/ 379.

(37) الكتاب، 3/ 242.

● قوله تعالى: ﴿ . . . وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾[38].

عدد الفراء لقراءة (تسأل) أوجهاً[39]: فقرأها ابن عبّاس. . جزماً، وكذلك بعض أهل المدينة، والقرّاء: رفعها على الخبر: لست تسألُ، وفي قراءة أبي «وما تسألُ» وفي قراءة عبد الله: ﴿ولن تُسأل﴾.

وقراءة الجمهور «تُسْألُ»[40] بضم التاء واللام، واحتجّ الفرّاء بقراءة عبد الله لقراءة الرفع في: «ولا تُسأَلُ»، على أن (لا) نافية لأن (لن) نافية أيضاً»[41]، وقراءة عبد الله بن مسعود يتعيّن فيها الاستئناف، «والمعنى أنك لا تسأل عن الكفّار مالهم لم يؤمنوا. . فكأنه قيل: لست مسؤولاً عنهم، فلا يحزنك كفرهم»[42].

● قوله تعالى: ﴿ . . . قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[43].

وفي قراءة ابن مسعود[44]: ﴿ . . . لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾، والجمهور[45]: «علإ نصب الظالمين مفعولاً، و(عهدي) فاعل، أي: لا يصلُ عهدي إلى الظالمين فيدركهم، وتوجيه قراءة عبد الله تقديم المفعول به، وهو (عهدي) على الفاعل، وهو (الظالمون)، أي: «من كان ظالماً من «ذريتك لا يناله استخلافي، وإنما ينال من كان عادلاً بريئاً من الظلم»[46]، والقراءتان ظاهرتان عند السمين الحلبي إذ الفعل يصحُّ نسبته إلى كلٍّ منهما، فإنَّ مَنْ ناله فقد نلته»[47].

وقد يجوز في العربية أن يقال: «لا ينال عهدي الظالمون، لأن ما نالك

(38) سورة البقرة، الآية 119.
(39) معاني القرآن، 1/ 75.
(40) البحر المحيط، 1/ 588.
(41) نحو القراء الكوفيين 39.
(42) البحر المحيط، 1/ 589، وينظر ـ الدر المصون 2/ 93.
(43) سورة البقرة، الآية 124.
(44) معاني القرآن 76، وكذلك: قتادة والأعمش / (الدر المصون) 2/ 103.
(45) الدر المصون، 2/ 103.
(46) الكشاف، 1/ 309.
(47) الدر المصون، 2/ 104.

فقد نلته»[48]، وهذا الجواز يفهم أيضاً من كلام الفراء، حيث استدل على جواز قراءة[49] الرفع بقوله: لأن ما نالك فقد نلته، كما تقول: نلت خيرك، ونالني خيرك.

● قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ...﴾[50] قوله (قتال) بالكسر وهي قراءة الجمهور[51] وهو بدل من الشهر، وفي قراءة عبد الله بن مسعود[52]: ﴿عن قتالٍ فيه﴾ بإظهار عن، وهكذا هو في مصحف عبد الله[53]، وقال الفراء[54]: «خفضهُ على نية (عن مضمرة)»، وقال الكسائي هو مخفوض على التكرير[55]، أي على البدل يريد أن التقدير: عن قتالٍ فيه، وضعفه العكبري[56]؛ لأن حرف الجر لا يبقي عمله بعد حذفه في الاختيار. وقد فسّر السمين الحلبي قولَ الكسائي، بقوله: «إن أراد في غير البدل فمُسلَّم، وإن أراد في البدل فممنوع، وهذا الذي عناه الكسائي»[57].

وفي نظر صاحب الدرِّ المصون أنه لا ينبغي أن يُعَدَّ هذا خلافاً بين البصريين والكسائي والفرّاء، لأنَّ البدل عند جمهور البصريين على نيَّة تكرار العامل ـ والعامل هنا عن ـ وهذا بعينِهِ قول الكسائي.

● قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ...﴾[58].

وفي قراءة[59] عبد الله: ﴿إلا أن تخافوا...﴾ وقرأهما حمزة على هذا

(48) مجمع البيان، 1/ 456.
(49) معاني القرآن 1/ 76.
(50) سورة البقرة، الآية 217.
(51) البحر المحيط، 2/ 383.
(52) معاني القرآن، 1/ 141، وانظر المصاحف 58، وهي قراءة ابن عباس والأعمش.
(53) كتاب المصاحف ص58.
(54) معاني القرآن، 1/ 141.
(55) إعراب القرآن، (النحاس) 1/ 307.
(56) التبيان في إعراب القرآن، 1/ 174.
(57) الدر المصون. 2/ 389.
(58) الدر المصون 2/ 104.
(59) سورة البقرة، الآية 229.

المعنى «إلا أنْ يخافا»، بضم الياء، وقراءة حمزة هذه لم تعجب الفراء[60] وقال معلقاً: «وأما ما قاله حمزة.. إن كان أراد قراءة عبد الله فلم يصبه ـ والله أعلم ـ، لأن الخوف إنما وقع على (أن) وحدها، إذ قال: ألا يخافوا أن لا، وحمزة قد أوقع الخوف على الرجل والمرأة، وعلى أن، ألا ترى أن اسمهما في الخوف مرفوع بما لم يسمَّ فاعله، فلو أراد أن ألاّ يخافا على هذا، أو يُخافا بذا، أو من ذا، فيكون على غير اعتبار قول عبد الله كان جائزاً، كما تقول للرجل: تُخاف لأنك خبيث، وبأنك، وعلى أنك»[61].

● قال تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ...﴾[62].

قرأها عبد الله ﴿وعلى الصلاة الوسطى﴾[63]، يقول الفراء: «فلذلك آثرتْ القراء الخفض، ولو نُصِب على الحثّ عليها بفعل مضمر لكان وجهاً حسناً، وهو كقولك في الكلام: عليك بقرابتك والأُمّ فخصَّها بالبِرِّ.

ويرى أبو جعفر النحاس[64] أن قراءة ابن مسعود جاءت على التفسير، لأنها زيادة في المصحف، في حين يرى أبو حيان[65] أنه قراءة على إعادة الجار على سبيل التوكيد، وهذا يبدو أنه أقرب للصواب، وحاشا لابن مسعود خلط القرآن بالتفسير الذي عُرِف عنه التحري في الأداء، والتشدُّدُ في ضبط الألفاظ، والمأثور عنه أنه قال: «جرّدوا القرآن، ولا تلبسوا به ما ليس منه»[66].

● قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[67].

---

(60) معاني القرآن، 1/ 145.

(61) معاني القرآن، 1/ 146.

(62) سورة البقرة، الآية 238.

(63) نفسه، 1/ 156.

(64) إعراب القرآن، 2/ 321.

(65) البحر المحيط، 2/ 547.

(66) النشر في القراءات العشر 1/ 32.

(67) سورة البقرة، الآية 280.

وفي قراءة[68] عبد الله: ﴿وإن كان ذا عسرة..﴾، وهما قراءتان جائزتان عند الفرّاء، وتوجيه قراءة النصب عنده علة أن تكون (كان) أضمر فيها اسمها[69]، فهو عنده كقول عمرو بن شأس[70]:

فـلِـلَّـهِ قَـوْمـي أيُّ قـومٍ لُـحَّـرة   إذ كـان يـومـاً ذا كـواكـب أشـنـعـا

وقول الآخر:

أعـيـنـيَّ هـلاّ تـبـكـيـان عِـفـافـا   إذا كـان طـعـنـاً بـيـنـهـم وعِـنَـاقـا

حيث أضمر في كان اسمها.

والنصب في الآية يختص بأهل الربا، أما الرفع فهو عام في جميع من عليه دين[71]، وهذا ليس بلازم عند أبي حيان[72]، لأن الآية إنما سبقت في أهل الربا، وفيهم نزلت، وردَّ السمين الحلبي جواب أبي حيان وعدّه جواباً لا يجدي، لأنه يرى: «وإن كان السياق كذا فالحكم ليس خاصاً بهم»[73].

وحجة من رفع عدّ كان فعلاً تامّاً بمعنى: (وقع، أو حدث)، وهذه لا تحتاج إلى خبر، بمنزلَةِ (وإن كان ذو عسرةٍ)، وهو عام في كل معسر[74]، أما النصب على خبرٍ كان فيصير الكلام مخصوصاً، والتقدير: وإن كان المشتري أو المداين ذا عسرة فنظرة..

فتكون النظرة مقصورة، ويجوز أن يكون التقدير: وإن كان المداين ذا عسرة فيكون عاماً فيمن عليه دين وهو معسر[75].

---

(68) معاني القرآن 1/ 186، وهي كذلك قراءة أُبي، وعثمان، وابن عباس/ البحر المحيط، 2/ 716.

(69) معاني القرآن، 1/ 186.

(70) نفسه، 1/ 186.

(71) البحر المحيط، 2/ 717.

(72) نفسه، 2/ 717.

(73) الدر المصون 2/ 645.

(74) الكشف 1/ 322.

(75) سورة آل عمران، الآيتان: 18 ـ 19.

● قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ . . .﴾[76]. فتح القراء[77] الألف من (أنه)، ومن قوله: «أنَّ الدين عند الله الإسلام»، وقراءة الجمهور[78]: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ﴾ بكسر الهمزة، وكان الكسائي[79] يفتحهما كلتيهما، وهي في قراءة عبد الله[80] (إن الدِّين. .) بالكسر.

ووجه قراءة الكسائي[81] أنّه جعل الكلام متصلاً بما قبله، فأبدل (أن) مما قبلها، فيجوز أن يكون بدلاً من (أن) في قوله: (شهد الله أنه)، والتقدير: شهد الله أن الدين عنده الإسلام، فيكون البدل من الضَّرْب الذي الشيء فيه هو هو، ألا ترى أن الدين الذي هو الإسلام يتضمن التوحيد والعدل وهُوَ وهُوَ في المعنى.

وتوجيه قراءة الكسر: أنه على الابتداء والاستئناف، لأن الكلام قد تمَّ عند قوله: (الحكيم)، ثم استئناف بخبر آخر فكسر (إنَّ)، ويبدو أن هذا الوجه هو الراجح والمختار، لتمام الكلام الذي قبله، ولأنه أبلغ في التأكيد[82]، ولعلَّ هذا ما جعل النحاس يعبّر عن المسألة بقوله «وهذا بكسر إنَّ لا غير»[83].

وقوله تعالى: ﴿. . لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ . . .﴾، وهي في قراءة عبد الله: ﴿. .القائم بالقسط﴾، وتوجيه قراءة الرفع عند الفرّاء[84]: لأن (القائم) معرفة جاء نعتاً لمعرفة الأصل: (شهد الله القائم

(76) الكشف 1/ 322.
(77) معاني القرآن 1/ 190.
(78) البحر المحيط، 3/ 67.
(79) معاني القرآن للفراء، 1/ 200.
(80) نفسه، 1/ 200.
(81) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 338، وانظر، الحجة (لابي علي الفارسي) 3/ 22.
(82) نفسه، 1/ 338.
(83) إعراب القرآن، (للنحاسي)، 1/ 362.
(84) معاني القرآن 1/ 200.

بالقسط)، إلا أنه عندما نكر امتنع اتباعه فقطع إلى النصب، وهو ما ذهب إليه الفرّاء.

وجوّز الزمخشري أن يكون بدلاً من هو، أو هو خبر لمبتدأ محذوف[85]، واتفق أبو حيّان[86] مع الزمخشري في كونه خبراً.. وردَّ أبو حيان أن يكون بدلاً، لأن فيه فصلاً بين البدل والمبدل منه بأجنبي، وهما المعطوفان، لأنهما معمولان لغير العامل في المبدل منه، ولو كان العامل في المعطوف هو العامل في المبدل منه لم يجز ذلك أيضاً: لأنه إذا اجتمع العطف والبدل قدم البدل على العطف، لا يجوز أن تقول: جاء زيد وعائشة أخوك، إنما الكلام: جاء زيد أخوك وعائشة.

● قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾[87].

عند الفرّاء: (تعضلهن) في موضع نصب بأن، كما هي في قراءة[88] عبد الله: ﴿ولا أن تعضلوهن﴾ وقال: لو كانت جزماً على النهي، كان صواباً، ويجوز في (ولا تعضلوهن) أن يكون نصباً بكونه معطوفاً على ترثوا، وتقديره: لا يحل لكم أن ترثوا، ولا أن تعضلوا..

● قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا﴾[89].

وهي في قراءة عبد الله بن مسعود[90] منصوبة ﴿... فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا﴾، وتوجيه قراءة ابن مسعود يحذف النون على إعمال إذاً، وهي ملغاة في قراءة العامة[91].

ترتبط هذه المسألة بإعمال (إذاً) وإهمالها باعتداده حرفاً ينصب الفعل

---

(85) الكشاف، 1/ 417.

(86) البحر المحيط، 3/ 64.

(87) سورة النساء، الآية 19.

(88) معاني القرآن، 1/ 259.

(89) سورة النساء، الآية 53.

(90) نفسه، 1/ 259.

(91) معاني القرآن، 1/ 273.

المضارع بشروط، ولها ثلاثُ أحوال: أن تتقدم، وأن تتوسط، وأن تتأخر، وإذا تقدهما حرف عطف ففيها وجهان[92]: الإلغاءُ والإعمال، يقول الفرّاء: «فإذا كان فيها فاء، أو واو، أو ثمَّ، أو (أو) حرف من حروف النسق، فإن شئت كان معناها معنى الاستئناف، فنصبت بها أيضاً، وإن شئت جعلت الفاء أو الواو إذا كانتا منها منقولتين عنها إلى غيرها، والمعنى في قوله: (وإذاً لا يؤتون) على (فلا يؤتون الناس نقيراً إذاً)[93].

وخصَّ سيبويه بالذكر حرفي الفاء والواو من حروف العطف، يقول: «واعلم أنَّ إذن إذا كانت بين الفاء والواو، وبين الفعل، فإنك فيها بالخيار: إن شئت أعملتها كإعمالك أرى وحسبت إذا كانت واحدة منهما بين اسمين، . . . وإن شئت ألغيت (إذن) كإلغائك (حسبت) إذا قلت: زيد حسبت أخوك. . »[94].

وردّ العكبري عدم العمل هنا من أجل حرف العطف وهي الفاء، وأجاز في غير القرآن أن يعمل مع الفاء، ويذهب إلى القول بأنه: «ليس المبطل لعمله (لا)، لأن (لا) يتخطّاها العامل»[95].

وقيل: إن العمل هنا مراعاةً للاعتماد عليها، وعدمه بالرفع فيما بعدها اعتماداً على حرف العطف، وهي متوسطة كما بين القسم والجواب[96]، وقيل[97]: بتعيين النصب، لأن ما بعدها مستأنف، وهو الوجه الذي خرّج عليه الفرّاء قراءة ابن مسعود.

● قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ﴾[98].

---

(92) التوطئة، 146.
(93) معاني القرآن، 1/ 273.
(94) الكتاب، 1/ 411.
(95) التبيان، 1/ 365.
(96) رصف المباني، 67.
(97) المغني، 17.
(98) سورة النساء، الآية 34.

قال الفرّاء: وفي قراءة[99] عبد الله ﴿فالصوالح قوانت﴾ ورأى صحة فواعل، وفاعلات في جمع فاعلة، وذهب ابن جني إلى أن: «التكسير هنا أشبه لفظاً بالمعنى، وذلك أنه إنما يراد معنى الكثرة»[100]، والحجة في ذلك أيضاً: «أن جمع التكسير يدل على الكثرة، والألف والتاء موضوعتان للقلة، فهما على حدِّ التثنية بمنزلة المزيدين من الواحد فيكون من الثلاث إلى العشرة، والكثرة أليق بهذا الموضع»[101]، وجاء أيضاً على معنى الكثرة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ . .﴾، ولاحظ ابن جنّي أن: الغرض في جميعه الكثرة، لا ما هو لما بين الثلاثة إلى العشرة»[102].

● قوله تعالى: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ. . .﴾[103].

قرأ ابن كثير أبو عمرو، وعاصم «لقد تقطع بينكُم. .» رفعاً[104].

وقرأ نافع والكسائي: ﴿لقد تقطّع بينَكم. . .﴾ نصباً[105]، وروى حفص عن عاصم: (بينَكم) نصباً. وفي قراءة عبد الله[106] «لقد تقطّع ما بينكم. .»، وفي توجيه قراءته قال الفرّاء: «هو وجه الكلام، إذ جعل الفعل لبين، فترك نصباً، كما قالوا: أتاني دونك من الرجال فترك نصباً وهو في موضع رفع. .»[107]، وحجة من قرأ (بينكُم) بالرفع على ضربين[108]: أحدهما: أن يكون اسماً متصرفاً كالافتراق.

---

(99) معاني القرآن، 1/ 265، ونسبها ابن جني لطلحة، (المحتسب، 1/ 187).

(100) المحتسب، 1/ 187، وانظر التبيان في إعراب القرآن 1/ 354.

(101) مجمع البيان، 2/ 92.

(102) المحتسب، 1/ 187.

(103) سورة الأنعام، الآية 95.

(104) السبعة، 264.

(105) نفسه، 263.

(106) معاني القرآن، 1/ 345.

(107) نفسه، 1/ 345.

(108) الحجة (الفارسي) 3/ 522.

والآخر: أن يكون ظرفاً، على أنه اتسع في الظرف، وأسند الفعل إليه فصار اسماً، كما استعملوهُ اسماً في قوله تعالى: ﴿وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ﴾[109]، و﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ﴾[110]، وتوجيه قراءة النصب عند العكبري وجوهاً، منها[111]:

أحدها: هو ظرف لتقطَّع، والفاعل مضمر، أي: تقطَّع الوصل بينكم.

والثاني: هو وصفٌ لمحذوف، أي: لقد تقطّع شيء بينكم، أو وَصْلٌ.

والثالث: أو أنه في موضع رفع، وهو معرب، وجاز ذلك حملاً على أكثر أحوال الظرف، ونسبه للأخفش.

● قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ خَالِصَةٞ لِّذُكُورِنَا﴾[112].

قرأ عبد الله[113] (خالص لذكورنا)، وعلة التاء عند الفرّاء: لتأنيثِ الأنعام، لأن ما في بطونها مثلها فأنثت لتأنيثها، ومن ذكّر فلتذكير ما»[114]، وقيل: إن تأنيث (خالصة) جاء على المعنى، لأن ما في البطون أنعام، وفي قول آخر «التأنيث هنا على المبالغة كعلّامة ونسّابة»[115]، وهي هاء تزاد للتكثير والمبالغة في الوصف.

● قوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾[116].

في قراءة عبد الله[117]: ﴿حقيقٌ بأن لا أقول على الله..﴾، والتمس الفراء

(109) سورة فصلت، الآية 5.

(110) سورة الكهف، الآية 78.

(111) التبيان في إعراب القرآن، 1/ 522.

(112) سورة الأنعام، الآية 139.

(113) معاني القرآن، 358.

(114) نفسه، 1/ 358.

(115) التبيان في إعراب القرآن، 1/ 542.

(116) سورة الأعراف، الآية 105.

(117) معاني القرآن، 1/ 386.

لقراءة عبد الله وجهاً من كلام العرب يقول: «والعرب تجعل الباء في موضع على، رميت على القوس، وبالقوس، وجئت على حال حسنةٍ، وبحالٍ حسنةٍ»[118]، وبهذا الوجه قال أبو الحسن الأخفش[119]، واستدل على ذلك بقوله: ﴿بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ﴾[120] في معنى على صراطٍ توعدون»، وهو ما يذهب إليه أبو علي الفارسي[121] يقول: «فكما وقعت الباء في قوله: (بكل صراط توعدون) موقع على كذلك وقعت على موقع الباء في قوله: (حقيق على أن. . .)؛ لأن حقيق على معناها الباء، ونصَّ على أن ذلك غير مقيس»[122]، لأنك لو قلت: ذهبتُ على زيدٍ وأنت تريدُ بزيدٍ، لم يجز.

● قوله تعالى: ﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلۡعَـٰبِدُونَ ٱلۡحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلۡأَٰمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[123].

وهي في قراءة عبد الله[124]: ﴿التائبين العابدين. . . . . .﴾.

وقد استحسن الفراء قراءة[125] الرفع للاستئناف، ولتمام الآية قبلها، وانقطاع الكلام، وأجاز في قراءة عبد الله وجهين[126]: إما أن يكون في موضع خفض للمؤمنين، والتقدير: اشترى من المؤمنين التائبين، وإما أن يكون: (التائبين. .) في موضع نصب على المدح، فكأنه قال: أعني وأمدح (التائبين العابدين. .).

ومما يقوي توجيه قراءة النصب على المدح مجيء نظيرها في الذكر

---

(118) نفسه، 1/ 386.

(119) معاني القرآن، 2/ 529.

(120) سورة الأعراف، الآية 86.

(121) الحجة، 4/ 27.

(122) نفسه، 4/ 57.

(123) سورة التوبة، الآية 112.

(124) معاني القرآن، 1/ 453.

(125) نفسه، 1/ 453.

(126) نفسه، 1/ 453، وانظر المحتسب 1/ 305، وإعراب القرآن، (النحاس) 2/ 238، والتبيان 2/ 634.

الحكيم، منه قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ﴾[127] بعد قوله: ﴿وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ﴾[128] ومثله (والمقيمين الصلاة)، وبعده: (والمؤتون الزكاة) حيث ذهب سيبويه إلى أن (المقيمين منصوب على المدح[129]، وقال: ونظير هذا النصب من الشعر قول الخرنق[130].

لا يَبْعَدَنْ قومي الذين هُمُ ... سمُّ العُداة وآفةُ الجزرِ

النازلين بكلّ مُعتركٍ ... والطيبون معاقدَ الأزْرِ

فيذهب سيبويه إلى رفع الطيبين كرفع (المؤتين)، ونُقل[131] عن يونس بن حبيب أن من العرب من يقول: «النازلون بكل معتركٍ والطيبين»[132]، وهذا عند سيبويه مثل: (والصابرين). كما نقل[133] عن بعض العرب من يقول: الظاعنون والقائلين، فنصبُه كنصب (الطيبين)؛ إلا أن هذا شتم وذمّ، كما أن الطيبين مدح لهم وتعظيم.

● قوله تعالى: ﴿قَالَتۡ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٞ وَهَٰذَا بَعۡلِي شَيۡخًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عَجِيبٞ﴾[134].

وفي قراءة عبد الله[135] (شيخٌ) بالرفع وتوجيه الخلاف يطول هنا، وهي من الشواهد التي أوردها سيبويه في باب: (ما يجوز فيه الرفع مما ينتصب في المعرفة)[136]، نحو: هذا عبد الله منطلقٌ، حدثه بذلك يونس وأبو الخطاب عمّن

---

(127) سورة البقرة، الآية 177.

(128) سورة البقرة، الآية 177.

(129) الكتاب، 2/ 63.

(130) نفسه، 2/ 64، وهو من شواهد الفراء في معانيه 2/ 453 (برواية. . والطيبين).

(131) نفسه، 2/ 65.

(132) يعني، رواية الطيبين.

(133) الكتاب، 2/ 65.

(134) معاني القرآن، 2/ 23.

(135) الكتاب، 2/ 83.

(136) نفسه، 2/ 83.

يوثقُ بعربيّتِهِ ونقل عن الخليل أنَّ الرفع يكون على وجهين: الأول: حين تقول: هذا عبد الله أضمرت هذا أو هو، كأنك قلت: هذا منطلِقٌ، أو هو منطلق، وهو وجه صالح عند المبرد[137]، فكأنه استغنى بالابتداء والخبر فجعل ما بعده خبر ابتداء محذوف. والوجه الآخر: أن تجعلهما جميعاً خبراً لهذا، كقولك: هذا حلو حامض، ولا يراد هنا نقض الحلاوة، وكذلك تزعم أنه جمع الطّعمين، فكذلك الآية الكريمة جمعت لسيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ البعولة والشيخوخة معاً ونظيره عند سيبويه[138]، قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا لَظَىٰ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ﴾[139].

ويجوز ـ كذلك ـ أن يكون (شيخ) بالرفع خبراً بعد خبر، أو أن يكون بدلاً من (بعلي)، أو أن يكون (بعلي) بدلاً من هذا، كأنه قال: (بعلي شيخ)[140]، وجوَّزَ العكبري[141] أن يكون (بعلي) عطف بيان، و(شيخ) الخبر، أو أن يكون (بعلي) مبتدأ ثانياً، و(شيخ) خبر، أو أن يكون (هذا) مبتدأ و(بعلي) بدلاً منه، و(شيخ) الخبر.

● قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ﴾[142] وفي قراءة عبد الله: ﴿في شغل فاكهين﴾[143] بالألف، وفي كتاب المصاحف «في شغل فكهين»[144] و(فكهون) بغير ألف: وهو من قولهم: رجل فكه طيب النفس[145]، وبالألف، بمعنى: أصحاب فاكهة كلابن وتامر[146]، وتوجيه قراءة

---

(137) المقتضب 4/ 308.

(138) المحتسب 2/ 324.

(139) الكتاب، 2/ 83.

(140) سورة المعارج، الآية 15.

(141) انظر، المحتسب 2/ 324، البيان في غريب إعراب القرآن، 2/ 23، البحر المحيط، 6/ 180، الدُّر المصون 6/ 357.

(142) التبيان في إعراب القرآن، 2/ 707.

(143) سورة يس، الآية 55.

(144) معاني القرآن، 2/ 380.

(145) ص69.

(146) إعراب القراءات الشواذ، 2/ 180.

عبد الله بن مسعود (فاكهين) بالنصب على أنه حال[147] من الضمير في الجار التقدير: (هم في شغل فاكهين).

● قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾[148].

وفي قراءة[149] عبد الله ﴿سَلاماً قوْلاً﴾، وتوجيه قراءة عبد الله بالنصب فيه وجهان: **أحدهما**: أنه حال، قال الزمخشري: »أي له مرادهم خالصاً«[150]، **والثاني**: أنه مصدر يسلّمون سلاماً: إما من التحية، وإما من السلامة[151].

● قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ. . .﴾[152].

وفي قراءة عبد الله[153] ﴿فانظر ماذا تُرَى﴾ بضم التاء وكسر الراء بالبناء للمفعول، وهي قراءة حمزة والكسائي[154]، ومن حيث المعنى فإن قراءة (ترَى) من الرأي، لا من رؤية العين، ولا المتعدية إلى مفعولين، وقراءة (تُرَى) هو من الرأي أيضاً؛ إلا أنه نقل بالهمزة فتعدىٰ على اثنين فـ(ماذا) أحدهما، والثاني محذوف، أي تريني[155]، وقيل: المفعولان محذوفان، أي: تريني إياه من صبرك[156].

● قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ . . .﴾[157].

---

(147) الدر المصون، 9/ 277.

(148) التبيان في إعراب القرآن، 2/ 1085، 3/ 401.

(149) سورة يس، الآية 58.

(150) معاني القرآن، 2/ 380.

(151) الكشاف، 3/ 327.

(152) الدر المصون، 9/ 280، وانظر: التبيان، 2/ 1085.

(153) سورة الصافات، الآية 103.

(154) معاني القرآن، 2/ 389.

(155) السبعة، 548.

(156) التبيان في إعراب القرآن، 2/ 1092.

(157) سورة الزمر، الآية 3.

وفي قراءة عبد الله[158]: ﴿قالوا ما نَعْبُدُهُم﴾، وأورد سيبويه[159] قراءة ابن مسعود على الحكاية؛ لأن الفعل بصيغة المتكلمين، وليس للغائب كما في أو الآية، فحمل على الحكاية، و(قالوا) في قراءة عبد الله لا تعمل فيما بعدها شيئاً، بل يبقى الكلام على ما هو عليه قبل دخولها[160]، والحكاية إذا كانت بالقول مضمراً أو ظاهراً، جاز أن يجعل الغائب كالمخاطب وأن تتركه كالغائب[161]، أما من حيث التوجيه الإعرابي فإن موضع القول المضمر، ويجوز أن يكون في موضع الحال، أي: قائلين ذلك، ويجوز أن يكون بدلاً من الصلة[162] ـ كأنه بدل اشتمال ـ فلا يكون له محل من الإعراب.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُواْ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[163].

وهي في قراءة[164] عبد الله: ﴿ولكن كانوا هم الظالمون﴾، برفع (الظالمون)، على أنَّ(هم) في موضع رفع بالابتداء، و(الظالمون) خبره، والجملة خبر كان، ويبدو أن توجيه قراءة ابن مسعود هذه جاءت على لغة تميم[165] وهو استعمال كثير من العرب حكاه سيبويه[166]، فهذه القراءة ـ عنده ـ كقولنا: «أظنُّ زيداً أبوه خيرٌ منك»، وكقول رؤبة: «أظنُّ زيداً هو خير منك»، ونُقل[167] عن عيسى بن عمرو أن ناساً كثيراً يقرؤونها: (. . . الظالمون) بالرفع.

وممن جعل الضمير (هم) مبتدأ، ورفع ما بعده خبراً له، ما نقله

---

(158) معاني القرآن، 2/ 414.
(159) الكتاب، 3/ 143.
(160) انظر: نحور القرّاء الكوفيين 56.
(161) معاني القرآن، 2/ 414.
(162) انظر: الكشاف، 3/ 386، والبحر المحيط، 9/ 183.
(163) سورة الزخرف، الآية 76.
(164) معاني القرآن، 3/ 37.
(165) الدر المصون، 9/ 606.
(166) الكتاب، 2/ 392.
(167) نفسه، 2/ 392، 393.

السمين[168] الحلبي عن أبي زيد أنه سمع منْ يقرأ: ﴿تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًاۚ﴾[169] (خيرٌ) بالرفع، مثله ممن احتجَّ به النحاة على جواز هذه القراءات قول قيس بن ذريح[170]:

أتُبكي على لُبْنَى وأنْتَ تَرَكْتُها وكُنتَ عليها بالمَلا أنتَ أقْدَرُ

برفع (أقدرُ) على الخبر، وجعل (أنت) فصلاً وعند الكوفيين (عماد)، وله موضع من الإعراب، وهذه المسألة موضع خلاف عرضه الأنباري[171] في كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف.

- قال تعالى: ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا﴾[172].

وفي قراءة عبد الله: ﴿إلى أهلهم﴾ بغير ياء، قال الفراء: والأهل جمع وواحد، وهو توجيه قراءة عبد الله.

- قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ﴾[173].

وفي قراءة[174] عبد الله (ذي)، وفي توجيه قراءة عبد الله بالخفض في الإعراب، يقول الفرّاء: لأنها صفة من (ربك) تبارك وتعالى، وهي في قراءتنا ـ أي قراءة الفرّاء ـ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (ذو) تكون من صفة وجه ربنا تبارك وتعالى.

ومجيء ذو بالرفع هو نعت للوجه؛ لأن المعنى ويبقى وجه ربُّك ذي... بالجر من نعت ربك[175].

---

(168) الدر المصون، 9/ 606.

(169) سورة المزمل، الآية 20.

(170) انظر، الكتاب 2/ 393.

(171) انظر، المسألة (100) 2/ 706.

(172) سورة الفتح، الآية 12.

(173) سورة الرحمن، الآية 27.

(174) معاني القرآن، 3/ 175.

(175) إعراب القرآن (النحاس) 4/ 308.

● قوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقُواْ وَهُمۡ يَتَخَٰفَتُونَ أَن لَّا يَدۡخُلَنَّهَا ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكُم مِّسۡكِينٞ﴾[176].

وفي قراءة عبد الله[177] ﴿لَّا يَدۡخُلَنَّهَا﴾ بغير (أن) وتوجيه ذلك عند الفراء، لأن التخافت قول والقول حكاية فإذا لم يظهر القول جاز (أن) وسقوطها[178]، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾[179] ولم يقل أنّ للذكر، ولو كان صواباً[180]، ومن توجيه قراءة عبد الله بن مسعود باسقاط (أن)، إما على إضمار القول كما هو مذهب البصريين، وإما على إجراء (تخافتون) مُجراه، كما هو قول الكوفيين[181].

● قــولــه: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا﴾[182].

وفي قراءة عبد الله[183]: ﴿ولا تذرن ودًّا وسَواعاً ويغوثاً ويعوقاً ونَسْراً﴾ بالألف، وقرأهما العامة بغير تنوين. جاء في الدر المصون «فإن كانا عربيين فالمنعُ من الصّرف للعلمية والوزنَ ـ أي وزن الفعل ـ وإن كانا أعجميين فللعلمية والعُجمة»[184]، ونقل أبو حيّان[185] عن ابن عطية أن الأعمش قرأ أيضاً: (ولا يغوثا ولا يعوقا) بالصّرف، وعدّ ابن عطية قراءة الأعمش هذه وهماً، وردّ أبو حيّان بأن ذلك ليس بوهم، ولم ينفرد الأعمش بذلك؛ بل وافقه الأشهب العقيلي على ذلك وعدّ الزمخشريٍ هذه القراءة مشكلة[186]، لأنهما إن كانا عربيين أو أعجميين ففيهما سببٌ منع الصرف.

---

(176) سورة القلم، الآيتان: 23 ـ 24.

(177) معاني القرآن، 3/ 175.

(178) نفسه، 3/ 175 ـ 176.

(179) سورة النساء، الآية 11.

(180) معاني القرآن، 3/ 176.

(181) الدر المصون، 10/ 412.

(182) سورة نوح، الآية 23.

(183) معاني القرآن، 3/ 189.

(184) الدر المصون، 10/ 474.

(185) البحر المحيط، 10/ 286.

(186) الكشاف، 4/ 164.

قال أبو حيان: وكأن الزمخشري لم يدر أن ثَمَّ لغة لبعض العرب تصرف كلَّ ما لا ينصرف عند عامتهم..[187] وتوجيه قراءة ابن مسعود والأعمش على أحد وجهين[188]: أحدهما أنه جاء على لغة من يصرف جميع ما لا ينصرف عند العرب عامة وذلك لغة، وقد حكاها الكسائي وغيره ـ أنه صُرِفَ لمناسبة ما قبله وما بعده من المنون إذ قبله (ودّاً) ولا سواعاً، وبعده (نسراً) كما قالوا في صرف ﴿سَلَٰسِلَاْ﴾[189] و﴿قَوَارِيرَاْ﴾[190] لمن صرف ذلك للمناسبة، وصرف الممنوع من الصرف لإرادة التناسب أُيدت هذه القاعدة بقراءة نافع والكسائي: ﴿سلاسلاً وأغلالاً وسعيراً﴾، كما أُيدت بقراءة الأعمش بن مهران لقوله تعالى: ﴿ولا يغوثا ويعوقاً ونسراً﴾، وهما تحتويان على سبب المنع من حيث علميتهما ووزن الفعل فيهما، وذلك لمناسبة (نسراً)، وهي كلمة منونة[191].

● قال تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ..﴾[192].

وهي قراءة عبد الله[193]: ﴿وتَمْنن أن تستكثر..﴾، وقراءة الجمهور (تستكثرُ) برفع الراء والجملة في محل نصب حال، أي: لا تعطِ مستكثراً[194].

وعلل الفراء قراءة الرفع: على حذف (أن)[195]، ورأى أن الرفع هو وجه القراءة والعمل[196]، وأجاز الزمخشري[197] أن تحذف (أن)، ويبطل عملها،

(187) البحر المحيط، 10/ 287.
(188) البحر المحيط، 10/ 286.
(189) سورة الإنسان، الآية 4.
(190) سورة الإنسان، الآية 15.
(191) الأشموني، 3/ 275.
(192) سورة المدثر، الآية 6.
(193) معاني القرآن، 3/ 201.
(194) البحر المحيط، 10/ 327، وانظر: الكشاف، 4/ 18.
(195) معاني القرآن، 1/ 53.
(196) نفسه، 3/ 201، الكشاف، 4/ 181.
(197) الكشاف، 4/ 181.

وردَّه أبو حيان، لأنه لا يجوز أن يحمل القرآن على الحذف، لأنه لا يكون إلا في الشعر[198].

وذهب ابن جني[199] إلى أن (تستكثرَ) بالنصب بأن مضمرة، وذلك أن يكون بدلاً من قوله (ولا تُمنن)، وحمله على المعنى، يقول: «ألا ترى أن معناه: لا يكن منك منّ واستكثار؟ فكأنه قال: لا يكن منكَ منّ أن تستكثر، فتضمر (أن) لتكون مع الفعل المنصوب بها بدلاً من المن في المعنى الذي دلّ عليه الفعل»[200].

وقد علَّق السمين الحلبي[201] على قراءة الحسن والأعمش بمجيء (تستكثر) منصوباً على إضمار (أن) بقوله: وأبلغ من ذلك قراءة عبد الله «ولا تمنن أن تستكثر».

● قوله تعالى: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾[202].

وفي قراءة عبد الله[203]: ﴿ودانياً عليهم ظلالها..﴾، وقد جوَّز الفرّاء[204]، تذكير وتأنيث الدَّاني، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ﴾[205] في موضع، وفي موضع ﴿خاشعةٌ أبصارهم﴾[206].

● قوله تعالى: ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾[207].

وفي قراءة عبد الله: ﴿وامرأته حَمَّالَةً للحطب﴾[208] نكرة منصوبة على

---

(198) البحر المحيط، 10/ 327، وانظر: الدر المصون، 10/ 536.

(199) المحتسب، 2/ 337.

(200) نفسه، 2/ 337.

(201) الدر المصون، 11/ 196.

(202) سورة الإنسان، الآية 14.

(203) معاني القرآن، 3/ 216.

(204) نفسه، 3/ 216.

(205) سورة القمر، الآية 7.

(206) سورة القلم الآية 43.

(207) سورة المسد، الآية 4.

(208) معاني القرآن، 3/ 299.

وزن فاعلة، وتوجيه قراءة ابن مسعود[209]: بالتنوين وجر المفعول بلام زائدة تقوية للعامل كقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

وبعد، فإنه يمكن القول: بأن القرآن الكريم من أرقى الشواهد اللغوية التي بنى عليها اللغويون والنحاة أحكامهم وقواعدهم؛ لأنه نص عربيٌّ فصيح، وتعدُّ القراءات مصدراً لغوياً لنحاة الكوفة، ويمكن إرجاع ذلك إلى أسبابٍ منها[210]:

- أن الكوفة كانت مهبط الصحابة، وفيها نزل عدد كبير منهم، وهم أو أكثرهم عرب لا يتهمون في فصاحتهم. .
- أن أئمة القرّاء الكوفيين: عاصم، وحمزة والكسائي، مرجعهم جماعة من صحابة النبي ﷺ، نزلوا بالكوفة، وكانوا أهل فصاحة وبلاغة، وفي مقدمتهم: علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وتلامذتهما، كعبد الرحمن والسُّلمي، وزر بن حُبيش، «وإن كان البصريون أصحاب فلسفة ومنطق، فإن القياس ليس غريباً عن الكوفيين كذلك، فقد كانت بها مدرسة أهل الرأي التي يتزعمها عبد الله بن مسعود رضي الله عنه»[211].
- ويعدُّ كتاب معاني القرآن للفراء[212] ـ قيمة تاريخية موضوعية؛ لأنه حفظ أول حديث مستفيض عن القراءات والاحتجاج لها، وأكثر ما يتميز به أنه كان كثيراً ما يوجه القراءة، ويخرجها تخريجاً نحوياً.

والمتتبع لقراءة عبد الله بن مسعود، وأثرها في التوجيه النحوي يلحظ ثبات مكانته في الدرس النحوي، حيث تجلت في قراءاته الأنماط النحوية المختلفة، وله رأيه الصريح والوجيه في مسائل تعددت فيها الآراء، وكثر فيها الخلاف، منها ـ على سبيل المثال ـ: إعماله (إذن) بعد الفاء أو الواو وهو محل خلاف، وله آراء في الصرف ومنعه، واستخدام كان بين الناقصة والتامة، وردت

---

(209) الدر المصون، 11/ 146.

(210) مدرسة الكوفة، 345.

(211) أبو زكريا الفرّاء، 227.

(212) نفسه، 227.

له قراءات بالنصب، إما على إضمار العامل، وإمّا على إظهاره، وكذلك تعددت الوجوه في قراءات الرفع، وغير ذلك من الوجوه الصحيحة الجائزة، وله أجوزة نحوية عديدة مبنية على السماع عن العرب، ولهجات عربية نقلت من مواطن الفصاحة، وحظيت في مجملها بالقبول والرضا، وما تطمئن إليه النفس أن قراءة عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ متصلة بالسند، ولم تنقطع، فهي حاضرة في سند ثلاث قراءات من السبعة، وهذا ينسجم تماماً مع القول بأن النحو العربي «هو وليد التفكير في قراءة القرآن؛ لأن العلماء لم يفكروا ابتداء في دراسة علم يبحث في علل التأليف، ولكنهم توصلوا إلى ذلك بعد أن نضجت الفكرة في أثناء قيامهم بعملهم القرآني»[213]، وهكذا نجد أثر ابن مسعود جلياً في الدرس النحوي، وكذلك أثره في مدرسة الكوفة، وكلما وجدنا قراءة لعبد الله في موطن من مواطن القرآن الكريم، وجدنا أنها تحمل اتجاهاً نحويّاً أو اتجاهاً لغوياً خاصاً ـ على سبيل المثال ـ في أصوات اللين، أو الهمز والتسهيل، أو الادغام والإظهار. . . . إلخ.

والله أعلم

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم** براوية، قالون/ مصحف الجماهيرية.

2 ـ **أبو زكريا الفراء ومذهبه في اللغة والنحو**، الدكتور أحمد مكي الأنصاري، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، نشر/ بيروت.

3 ـ **أبو علي الفارسي حياته ومكانته**، الدكتور عبد الفتاح شلبي، دار المطبوعات الحديثة، جدة، ط3، 1989ف.

4 ـ **إعراب القرآن**، لأبي جعفر النحاس، تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد، عالم الكتب بيروت، ط3، 1988ف.

5 ـ **إعراب القراءات الشواذ/ لأبي البقاء العكبري**، تحقيق د، عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية/ للتراث.

(213) مدرسة الكوفة، ص20.

6 ـ **الإنصاف في مسائل الخلاف** لأبي البركات الأنباري/ دار الفكر، . . .

7 ـ **البحر المحيط،** لأبي حيان الأندلسي، بعناية الشيخ عرفات حسونة، دار الفكر 1992ف.

8 ـ **البيان في غريب إعراب القرآن،** لأبي بركات الأنباري، تحقيق طه عبد الحميد طه، الهيئة العامة للكتاب، مصر/ 1980ف.

9 ـ **تاريخ القرآن** عبد الصبور شاهين، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1966ف.

10 ـ **البيان في إعراب القرآن،** لأبي البقاء العكبري، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الشام للتراث/ بيروت.

11 ـ **التوطئة،** لأبي علي الشلوبين دراسة وتحقيق/ الدكتور يوسف أحمد المطوع/ مطابع سجل العرب/ 1981م.

12 ـ **الجامع لأحكام القرآن،** للقرطبي، دار الكتاب العربي، بيروت.

13 ـ **الحجة للقراء السبعة،** لأبي علي الفارسي، تحقيق بدر الدين مهتوجي، ومشير حوجاتي، دار المأمون للتراث/ ط3، 1993ف.

14 ـ **حجة القراءات،** لأبي زرعة، تحقيق سعيد الأفغاني، منشورات جامعة قاريونس.

15 ـ **الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون،** لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط دار القلم، دمشق، ط1، 1986ف.

16 ـ **رصف المباني في شرح حروف المعاني،** للمالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية/ دمشق.

17 ـ **سير أعلام النبلاء**/ للذهبي، مؤسسة الرسالة بيروت/ الطبعة الثانية، 1982م.

18 ـ **شرح الأشموني على الفية ابن مالك،** تحقيق الدكتور عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة.

19 ـ **طبقات القراء.**

20 ـ **غاية النهاية،** لابن الجزري، عُنِيَ بنشره/ج برجستراسر طبعة دار الكتب العلمية/ بيروت.

21 ـ **الكتاب،** لسيون، تحقيق محمد عبد السلام هارون، 1968ف.

22 ـ **الكشاف**/ للزمخشري، طبعة دار الفكر، بيروت.

23 ـ **الكشف عن وجوه القراءات السبع**/ لمكي بن أبي طالب، تحقيق الدكتور محي الدين رمضان، دمشق 1394هـ.

24 ـ **المحتسب في شواذ القراءات،** لابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف، وآخرون، لجنة إحياء التراث الإسلامي.

25 ـ **المصاحف**/ للسجيستاني، تحقيق الدكتور اثر جفري، المطبعة الرحمانية/ مصر، الطبعة الأولى 1355هـ.

26 ـ **معاني القرآن**/ للفراء، تحقيق أحمد يوسف بيجاني، ومحمد علي النجار. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972ف.

27 ـ **معاني القرآن،** للأخفش، تحقيق الدكتور فائز فارس، الطبعة الأولى، 1400هـ.

28 ـ **معاني القرآن وإعرابه للزجاج،** تحقيق الدكتور عبد الجليل شلبي، منشورات المكتبة المصرية بيروت.

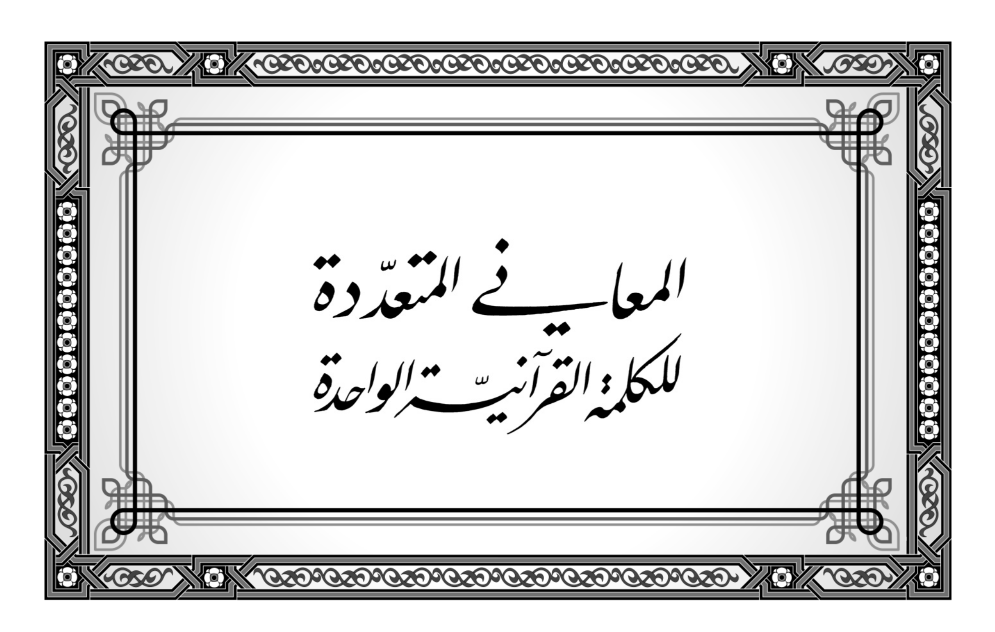
29 ـ **معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار**/ للذهبي/ تحقيق الدكتور بشّار معروف، وآخرون مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1984ف.

30 ـ **مغنى اللبيب،** لابن هشام، تحقيق الدكتور مازن المبارك، محمد علي أحمد، مراجعة سعيد الأفغاني، طبعة دار الفكر/ بيروت.

31 ـ **المقتضب**/ للمبرد، تحقيق الدكتور محمد عبد الخالق عظيمة، طبعة القاهرة، 1386هـ.

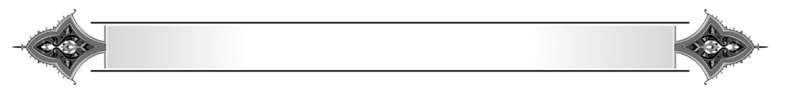
32 ـ **نحو القراء الكوفيين،** خديجة أحمد مفتي، المطبعة الفيصلية/ مكة، الطبعة الأولى 1985ف.

33 ـ **النشر في القراءات العشر**/ لابن الجزري، تصحيح ومراجعة علي محمد الضباع، مطبعة مصطفى محمد/ مصر.



المعاني المتعدّدة للكلمة القرآنية الواحدة

د. الصديق علي وهيبة
كلية الدعوة الإسلامية



سنرى في هذا البحث بإذن الله أكثر من معنى للكلمة القرآنية الواحدة، وما ذلك إلا لأن ألفاظ القرآن الكريم تحتمل كثيراً من المعاني، فقد روي عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أنه أرسل ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ إلى (قوم): فقال: (اذهب إليهم فخاصمهم ولا تجادلهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة)[1].

وأيضاً فإن المطلوب منا شرعاً أن نبحث عن المعاني التي تحتملها الكلمة القرآنية لنزداد علماً وفهماً لكتاب الله وتفقهاً في الدين، وهذا ما يتضمنه حديث: (لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة)[2].

(1) الاتقان، للسيوطي، ج1، ص142.

(2) البرهان، للزركشي، ج1، ص104، والاتقان، ج1، ص 141.

وعندما عزمت على كتابة هذا المقال وقع اختياري على كلمتين في كتابين: أما الكتابان فأولهما: كتاب بدر الدين الزركشي الذي ألفه في القرن الثامن الهجري، وقد سماه: (البرهان في علوم القرآن)[3]، والذي استعرض فيه الأنواع الآتية من العلوم القرآنية، ومنها: معرفة سبب النزول، ثم معرفة المناسبات بين الآيات، من معرفة الفواصل، ثم معرفة الوجوه والنظائر، وأنه قد وصل بهذه الأنواع القرآنية إلى النوع السابع والأربعين، ثم ذكر أنه لو أراد أحد أن يتتبع هذه الأنواع كلها لانتهى أجله قبل أن يصل إلى غرضه[4].

وأما ثانيهما: فكتاب جلال الدين السيوطي، الذي ألفه في القرن التاسع الهجري[5]، وسمَّاه: (الاتقان في علوم القرآن)، ومن بين الأنواع التي استعرضها: معرفة المكي والمدني، ثم معرفة الحضري والسفري، ثم معرفة النهاري والليلي، وفي النوع التاسع والثلاثين: معرفة الوجوه والنظائر، وقد وصل بهذه الأنواع إلى ثمانين نوعاً على سبيل الإجمال، ثم أشار إلى أنه لو أراد أحد تنويعها لزادت على ثلاثمائةِ نوع[6]، وأما الكلمتان فهما: (الوجوه والنظائر)، وقد أدرجهما صاحب كتاب البرهان في النوع الرابع، أما صاحب كتاب الاتقان فقد جعلهما في النوع التاسع والثلاثين.

وقد عُرّفت الكلمة الأولى عندهما بأنها اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان، وقالا عن الكلمة الثانية: إنها كالألفاظ المتواطئة[7]، أو المتفقة في المعنى[8].

وسنسير مع هاتين الكلمتين والكتابين، وقد تبين لي أن صاحب كتاب

(3) مناهل العرفان، محمد الزرقاني، ج1، ص36.

(4) البرهان، ج1، ص9 ـ 12.

(5) مناهل العرفان، ج1، ص37.

(6) الاتقان، ج1، ص6 ـ 7.

(7) يقال: تواطأ معه على الأمر: وافقه عليه، المعجم العربي الأساسي، إعداد جماعة من اللغويين العرب، ص1316، ومعنى نظير: أي مقابل، ص1206.

(8) البرهان، ج1، ص102، والاتقان، ج1، ص141.

البرهان قد جاء بكلمة واحدة فقط من تلك التي تحتمل عدة معان وهي كلمة «الهدى»، وقد أتى لها بسبعة عشر معنى، وقد شاركه صاحبه الاتقان في هذه الكلمة وعدد معانيها السبعة عشر، إلا أن هذا الأخير زاد تسع كلمات أخرى لها عدة معان، وهي: كلمة السوء، والصلاة، والرحمة، والفتنة، والروح، والقضاء، والذكر، والدعاء، والإحصان[9]، وهذه الكلمات العشر هي التي يدور حولها هذا البحث.

والملاحظ أن كتاب الاتقان كان موجزاً في شرحه لهذه الكلمات، إذ أنه لا يشير عادة إلى رقم الآية واسم السورة، ولا يذكر إلى جزءاً بسيطاً من الآية، ظناً منه أنه يخاطب علماء حفاظاً للقرآن، مما صعب معه العثور على مكان الآية التي استعملها.

إن مواضيع هذين الكتابين في غاية الأهمية، ومعظم الأنواع التي أتيا بها تصلح لأن تكون رسالة علمية جامعية يمكن مناقشتها إذا توسع صاحبها في شرحها، نأمل أن يتم تحقيق كتاب «الاتقان» قريباً، أسوة بكتاب «البرهان»، ليسهل الانتفاع بعلومه القيمة.

وما قمت به من عمل هنا هو أنني بحثت عن أرقام الآيات التي تخص كل كلمة من الكلمات العشر السابقة مع ذكر اسم السورة التي منها تلك الآية، وخصصت لكل كلمة أرقاماً بعدد المعاني التي تحتملها كل آية، وقد نضيف إلى الآية بعض الكلمات للتوضيح مع بيان معانيها عند الحاجة إلى ذلك.

وفيما يلي بعض الكلمات القرآنية التي تحتمل أكثر من معنى، ومن بينها:

أولاً ــ كلمة «الهدى» وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ــ بمعنى البيان كما في آية ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[10].

---

(9) البرهان، ج1، ص103 ــ 104، والاتقان، ج1، ص142 ــ 143.

(10) سورة البقرة، الآية: 5.

2 ـ وبمعنى الدين كما في آية ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾[11].

3 ـ وبمعنى الإيمان كما في آية ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾[12].

4 ـ وبمعنى الداعي كما في آية ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[13]، وآية ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[14].

5 ـ وبمعنى الرسل والكتب كما في آية ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾[15].

6 ـ وبمعنى المعرفة كما في آية ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[16].

7 ـ وبمعنى الرشاد كما في آية ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[17].

8 ـ وبمعنى محمد ﷺ كما في آية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾[18].

9 ـ وبمعنى القرآن كما في آية ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[19].

10 ـ وبمعنى التوراة كما في آية ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْهُدَىٰ﴾[20].

11 ـ وبمعنى الاسترجاع كما في آية ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾[21]، ونظيرها في سورة التغابن الآية 11 ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ أي في المصيبة أنها من عند الله ﴿يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾، للاسترجاع.

12 ـ وبمعنى الحجة كما في آية ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[22] بعد قوله:

---

(11) سورة آل عمران، الآية: 73.
(12) سورة مريم، الآية: 76.
(13) سورة الرعد، الآية: 7.
(14) سورة الأنبياء، الآية: 73.
(15) سورة البقرة، الآية: 38.
(16) سورة النحل، الآية: 16.
(17) سورة الفاتحة، الآية: 6.
(18) سورة البقرة، الآية: 159.
(19) سورة النجم، الآية: 23.
(20) سورة غافر، الآية: 53.
(21) سورة البقرة، الآية: 157.
(22) سورة البقرة، الآية: 258.

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ أي لا يهديهم إلى الحجة.

13 ـ وبمعنى التوحيد كما في آية ﴿إِن نَّتَّبِعِ ٱلْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَآ﴾[23].

14 ـ وبمعنى السنة كما في آية ﴿وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[24].

15 ـ وبمعنى الإصلاح كما في آية ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ﴾[25].

16 ـ وبمعنى الإلهام كما في آية ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[26] هدى كلا في معيشته.

17 ـ وبمعنى التوبة كما في آية ﴿وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَـٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾[27] أي تبنا إليك[28].

ثانياً ـ كلمة «السوء» وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ـ وبمعنى الشدة كما في آية ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَـٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ[29] سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾[30].

2 ـ وبمعنى العقر أي عقر ناقة صالح كما في آية ﴿قَالَ هَـٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[31].

3 ـ وبمعنى الزنا كما في آية ﴿قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[32]، وآية ﴿يَـٰٓأُخْتَ هَـٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[33].

---

(23) سورة القصص، الآية: 57.
(24) سورة الزخرف، الآية: 22.
(25) سورة يوسف، الآية: 52.
(26) سورة طه، الآية: 50.
(27) سورة الأعراف، الآية: 156.
(28) البرهان ج1، ص103 ـ 104، والاتقان ج1، ص142.
(29) يسومونكم أي يذيقونكم، تفسير الجلالين للمحلي والسيوطي، ص11.
(30) سورة البقرة، الآية: 49.
(31) سورة الشعراء، الآية: 156.
(32) سورة يوسف، الآية: 25.
(33) سورة مريم، الآية: 27.

4 ـ وبمعنى البرص كما في آية ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾[34].

5 ـ وبمعنى العذاب كما في آية ﴿قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[35].

6 ـ وبمعنى الشرك كما في آية ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوءٍ﴾[36] فألقوا السلم: أي انقادوا واستسلموا[37].

7 ـ وبمعنى الشتم كما في آية ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾[38]، ومثل آية ﴿وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾[39].

8 ـ وبمعنى الذنب كما في آية ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[40].

9 ـ وبمعنى بئس كما في آية ﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾[41].

10 ـ وبمعنى الضر كما في آية ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾[42]، وآية ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾[43].

11 ـ وبمعنى القتل والهزيمة كما في آية: ﴿فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ

---

(34) سورة النمل، الآية: 12.

(35) سورة النحل، الآية: 27.

(36) سورة النحل، الآية: 28.

(37) تفسير الجلالين ص349.

(38) سورة النساء، الآية: 148.

(39) سورة الممتحنة، الآية: 2.

(40) سورة النحل، الآية: 119.

(41) سورة الرعد، الآية: 25.

(42) سورة النمل، الآية: 62.

(43) سورة الأعراف، الآية: 188.

يَمۡسَسۡهُمۡ[44] سُوٓءٞ﴾[45]، أي رجع المسلمون من غزوة بدر بسلامة وربح[46].

ثالثاً ـ كلمة «الصلاة» وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ـ بمعنى الصلوات الخمس كما في آية ﴿وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[47]، وهذه الآية تشير إلى صفات المؤمنين والمؤمنات.

2 ـ وبمعنى صلاة العصر كما في آية ﴿تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[48].

3 ـ وبمعنى صلاة الجمعة كما في آية ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾[49].

4 ـ وبمعنى صلاة الجنازة كما في آية ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا﴾[50].

5 ـ وبمعنى الدعاء، كما في آية ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ﴾[51].

6 ـ وبمعنى الدين، كما في آية ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾[52].

7 ـ وبمعنى القراءة كما في آية ﴿وَلَا تَجۡهَرۡ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتۡ بِهَا﴾[53].

8 ـ وبمعنى الرحمة والاستغفار كما في آية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾[54].

---

(44) سورة آل عمران، الآية: 174.
(45) الاتقان ج1، ص142.
(46) تفسير الجلالين ص91
(47) سورة التوبة، الآية: 71.
(48) سورة المائدة، الآية: 106.
(49) سورة الجمعة، الآية: 9.
(50) سورة التوبة، الآية: 84.
(51) سورة التوبة، الآية: 103.
(52) سورة هود، الآية: 87.
(53) سورة الإسراء، الآية: 109، والاتقان ج1، ص142.
(54) سورة الأحزاب، الآية: 56.

9 ـ وبمعنى مواضع الصلاة كما في آية ﴿لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ﴾[55] ومثل آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾[56].

رابعاً ـ كلمة «الرحمة» وتجيء بالمعاني الآتية:

1 ـ بمعنى الإسلام كما في آية ﴿يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[57].

2 ـ وبمعنى الإيمان كما في آية ﴿أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ﴾[58].

3 ـ وبمعنى الجنة كما في آية ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبۡيَضَّتۡ وُجُوهُهُمۡ فَفِي رَحۡمَةِ ٱللَّهِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[59].

4 ـ وبمعنى المطر كما في آية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦ﴾[60].

5 ـ وبمعنى النعمة كما في آية ﴿وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا﴾[61]، وآية ﴿أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ﴾[62].

6 ـ وبمعنى القرآن كما في آية ﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ﴾[63].

7 ـ وبمعنى الرزق كما في آية ﴿قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ﴾[64].

---

(55) سورة الحج، الآية: 38.
(56) سورة النساء، الآية: 43.
(57) سورة البقرة، الآية: 105.
(58) سورة هود، الآية: 28.
(59) سورة آل عمران، الآية: 107.
(60) سورة الأعراف، الآية: 56.
(61) سورة النور، الآية: 21.
(62) سورة الزخرف، الآية: 31.
(63) سورة يونس، الآية: 58.
(64) سورة الإسراء، الآية: 100.

8 ـ وبمعنى النصر والفتح كما في آية ﴿قُلْ مَن ذَا ٱلَّذِى يَعْصِمُكُم مِّنَ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوٓءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾[65].

9 ـ وبمعنى العافية كما في آية ﴿أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ﴾[66].

10 ـ وبمعنى المودة كما في آية ﴿وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾[67]، وآية: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[68].

11 ـ وبمعنى السعة كما في آية ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[69].

12 ـ وبمعنى المغفرة كما في آية ﴿قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[70].

13 ـ وبمعنى العصمة كما في آية ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ[71] إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾[72].

خامساً كلمة «الفتنة» وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ـ بمعنى الشرك كما في آية ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[73]، ومثل آية ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾[74].

2 ـ وبمعنى الاضلال كما في آية ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[75].

---

(65) سورة الأحزاب، الآية: 17.

(66) سورة الزمر، الآية: 36.

(67) سورة الحديد، الآية: 27.

(68) سورة الفتح، الآية: 29.

(69) سورة البقرة، الآية: 178.

(70) سورة الأنعام، الآية: 13.

(71) سورة هود، الآية: 43.

(72) الاتقان، ج1، ص142.

(73) سورة البقرة، الآية: 191.

(74) سورة البقرة، الآية: 193.

(75) سورة آل عمران، الآية: 7.

3 ـ وبمعنى القتل كما في آية ﴿إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ﴾[76].

4 ـ وبمعنى الصد كما في آية ﴿وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾[77].

5 ـ وبمعنى الضلالة كما في آية ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ﴾[78].

6 ـ وبمعنى المعذرة كما في آية ﴿ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ﴾[79].

7 ـ وبمعنى القضاء كما في آية ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾[80].

8 ـ وبمعنى الإثم كما في آية ﴿أَلَا فِي ٱلۡفِتۡنَةِ سَقَطُواْۗ﴾[81].

9 ـ وبمعنى المرض كما في آية ﴿أَوَلَا يَرَوۡنَ أَنَّهُمۡ يُفۡتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٖ مَّرَّةً أَوۡ مَرَّتَيۡنِ﴾[82].

10 ـ وبمعنى العبرة كما في آية ﴿رَبَّنَا لَا تَجۡعَلۡنَا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[83].

11 ـ وبمعنى العقوبة كما في آية ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ﴾[84].

12 ـ وبمعنى الاختبار كما في آية ﴿وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ﴾[85].

---

(76) سورة النساء، الآية: 101.

(77) سورة المائدة، الآية: 49.

(78) سورة المائدة، الآية: 43.

(79) سورة الأنعام، الآية: 24.

(80) سورة الأعراف، الآية: 100.

(81) سورة التوبة، الآية: 49.

(82) سورة التوبة، الآية: 127.

(83) سورة الممتحنة، الآية: 5.

(84) سورة النور، الآية: 63.

(85) سورة العنكبوت، الآية: 3.

13 ـ وبمعنى العذاب كما في آية ﴿فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾[86].

14 ـ وبمعنى الإحراق كما في آية ﴿يَسْـَٔلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ﴾[87].

15 ـ وبمعنى الجنون كما في آية ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ[88] بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾[89].

سادساً ـ كلمة «الروح» وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ـ بمعنى الأمر كما في آية ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[90].

2 ـ وبمعنى الوحي كما في آية ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾[91].

3 ـ وبمعنى القرآن كما في آية ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[92].

4 ـ وبمعنى الرحمة كما في آية ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[93].

5 ـ وبمعنى الحياة كما في آية ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾[94].

6 ـ وبمعنى جبريل عليه السلام كما في آية ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[95]، ومثلها آية ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[96].

7 ـ وبمعنى الملك العظيم كما في آية ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾[97].

---

(86) سورة العنكبوت، الآية: 9.

(87) سورة الذاريات، الآيتان: 12 ـ 13.

(88) سورة القلم، الآية: 6.

(89) الاتقان، ج1، ص142.

(90) سورة النساء، الآية: 170.

(91) سورة النحل، الآية: 2.

(92) سورة الشورى، الآية: 52.

(93) سورة المجادلة، الآية: 22.

(94) سورة الواقعة، الآيتان: 88 ـ 89.

(95) سورة مريم، الآية: 17.

(96) سورة الشعراء، الآيتان: 193، ـ 194.

(97) سورة النبأ، الآية: 38.

8 ـ وبمعنى جيش من الملائكة كما في آية ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم﴾[98].

9 ـ وبمعنى روح البدن كما في آية ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[99].

سابعاً ـ كلمة «القضاء» وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ـ بمعنى الفراغ كما في آية ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَـٰسِكَكُمْ﴾[100].

2 ـ وبمعنى الأمر كما في آية ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[101].

3 ـ وبمعنى الأجل كما في آية ﴿فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ﴾[102]، ومعنى ﴿قَضَىٰ نَحْبَهُۥ﴾ أي مات أو قتل في سبيل الله أو أن معنى قضى نحبه: نذره بأن قاتل حتى استشهد، والنحب: النذر واستعير للموت، لأنه كنذر لازم في رقبة كل حيوان[103].

4 ـ وبمعنى الفصل كما في آية ﴿قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۗ﴾[104].

5 ـ وبمعنى المضي كما في آية ﴿لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾[105].

6 ـ وبمعنى الهلاك كما في آية ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ۖ﴾[106]، ومعنى استعجالهم بالخير: أي كاستعجالهم بالخير، ومعنى لقضى إليهم أجلهم: بأن يهلكهم ولكن يمهلهم[107].

(98) سورة القدر، الآية: 4.
(99) سورة الإسراء، الآية: 85.
(100) سورة البقرة، الآية: 200.
(101) سورة آل عمران، الآية: 46.
(102) سورة الأحزاب، الآية: 23.
(103) تفسير الجلالين ص552، وتفسير البيضاوي مجلد 2 ص243.
(104) سورة الأنعام، الآية: 58.
(105) سورة الأنفال، الآية: 45.
(106) سورة يونس، الآية: 11.
(107) تفسير الجلالين ص267.

7 ـ وبمعنى الوجوب كما في آية ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾[108].

8 ـ وبمعنى الإبرام كما في آية ﴿إِلَّا حَاجَةٗ فِي نَفۡسِ يَعۡقُوبَ قَضَىٰهَاۚ﴾[109].

9 ـ وبمعنى الإعلام كما في آية ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾[110].

10 ـ وبمعنى الوصية كما في آية ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[111].

11 ـ وبمعنى الموت كما في آية ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ﴾[112].

12 ـ وبمعنى النزول كما في آية ﴿فَلَمَّا قَضَيۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَوۡتَ﴾[113].

13 ـ وبمعنى الخلق كما في آية ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾[114].

14 ـ وبمعنى الفعل كما في آية ﴿كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾[115]، ومعنى الآية: حقاً لم يفعل اللإنسان ما أمره به ربه[116].

15 ـ وبمعنى العهد كما في آية ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلۡغَرۡبِيِّ[117] إِذۡ قَضَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلۡأَمۡرَ﴾[118].

ثامناً ـ كلمة «الذكر» وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ـ بمعنى ذكر اللسان كما في آية ﴿فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكۡرِكُمۡ ءَابَآءَكُمۡ أَوۡ أَشَدَّ ذِكۡرٗاۗ﴾[119].

---

(108) سورة يوسف، الآية: 41.
(109) سورة يوسف، الآية: 68.
(110) سورة الإسراء، الآية: 4.
(111) سورة الإسراء، الآية: 23.
(112) سورة القصص، الآية: 14.
(113) سورة سبأ، الآية: 14.
(114) سورة فصلت، الآية: 12.
(115) سورة عبس، الآية: 23.
(116) تفسير الجلالين ص792.
(117) سورة القصص، الآية: 44.
(118) الاتقان ج1، ص143.
(119) سورة البقرة، الآية: 200.

2 ـ وبمعنى ذكر القلب كما في آية ﴿ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ﴾[120].

3 ـ وبمعنى الحفظ كما في آية ﴿وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[121] ومعنى هذه الآية: أن الخطاب فيها موجه إلى بني إسرائيل أن يذكروا ما في التوراة بالعمل به «لعلكم تتقون»، النار أو المعاصي[122].

4 ـ وبمعنى الطاعة والجزاء كما في آية ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾[123] أي اذكروني بالصلاة والتسبيح، أذكركم: أي أجازيكم[124].

5 ـ وبمعنى الصلوات الخمس كما في آية ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[125].

6 ـ وبمعنى العظة كما في آية ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ﴾[126]، وآية ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[127].

7 ـ وبمعنى البيان كما في آية ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ﴾[128].

8 ـ وبمعنى الحديث كما في آية ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾[129] أي حدثه بحالي.

9 ـ وبمعنى القرآن كما في آية ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾[130]، وآية ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ

---

(120) سورة آل عمران، الآية: 135.
(121) سورة البقرة، الآية: 63.
(122) تفسير الجلالين ص14.
(123) سورة البقرة، الآية: 153.
(124) تفسير الجلالين ص14.
(125) سورة البقرة، الآية: 239.
(126) سورة الأنعام، الآية: 44.
(127) سورة الذاريات، الآية: 55.
(128) سورة الأعراف، الآية: 62.
(129) سورة يوسف، الآية: 42.
(130) سورة طه، الآية: 124.

يَلۡعَبُونَ﴾[131]، أي ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث شيئاً فشيئاً أي لفظ القرآن، إلا استمعوه وهم يستهزئون[132].

10 ـ وبمعنى التوراة كما في آية ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[133].

11 ـ وبمعنى الخبر كما في آية ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَن ذِي ٱلۡقَرۡنَيۡنِۖ قُلۡ سَأَتۡلُواْ عَلَيۡكُم مِّنۡهُ ذِكۡرًا﴾[134] وذو القرنين: هو اسكندر الرومي ملك فارس والروم، وسمي ذا القرنين، لأنه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها[135].

12 ـ وبمعنى الشرف كما في آية ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ﴾[136] أي وإن القرآن لشرف لك يا محمد ولقومك لنزوله بلغتكم[137].

13 ـ وبمعنى العيب كما في آية ﴿أَهَٰذَا ٱلَّذِي يَذۡكُرُ ءَالِهَتَكُمۡ﴾[138].

14 ـ وبمعنى اللوح المحفوظ كما في آية ﴿وَلَقَدۡ كَتَبۡنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعۡدِ ٱلذِّكۡرِ﴾[139].

15 ـ وبمعنى الثناء كما في آية ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾[140].

16 ـ وبمعنى الوحي كما في آية ﴿فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكۡرًا﴾[141]، أي الملائكة تتلو القرآن[142].

---

(131) سورة الأنبياء، الآية: 2.

(132)تفسير الجلالين ص420

(133) سورة الأنبياء، الآية: 7.

(134) سورة الكهف، الآية: 83.

(135) تفسير البيضاوي مجلد 2 ص21

(136) سورة الزخرف، الآية: 43.

(137) تفسير الجلالين ص651.

(138) سورة الأنبياء، الآية: 36.

(139) سورة الأنبياء، الآية: 104.

(140) سورة الشعراء، الآية: 227.

(141) سورة الصفات، الآية: 3.

(142) تفسير الجلالين، ص587

17 ـ وبمعنى الرسول كما في آية ﴿قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾(143).

18 ـ وبمعنى الصلاة كما في آية ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ﴾(144).

19 ـ وبمعنى صلاة الجمعة كما في آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ۚ﴾(145).

20 ـ وبمعنى صلاة العصر كما في آية ﴿فَقَالَ إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى﴾(146) وكلمة أحببت بمعنى آثرت، وحب الخير هو المال الكثير والمراد به الخيل التي شغلت سليمان عليه السلام عن الصلاة(147).

تاسعاً ـ كلمة الدعاء وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ـ بمعنى العبادة كما في آية ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ۖ﴾(148).

2 ـ وبمعنى الاستعانة كما في آية ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾(149)، أي وادعوا آلهتكم التي تعبدونها من غير الله لتعينكم على أن محمداً قال القرآن من عند نفسه(150).

3 ـ وبمعنى السؤال كما في آية ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ﴾(151).

4 ـ وبمعنى القول كما في آية ﴿فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ﴾(152).

---

(143) سورة الطلاق، الآيتان: 10 ـ 11.

(144) سورة العنكبوت، الآية: 45.

(145) سورة الجمعة، الآية: 9.

(146) سورة ص، الآية: 31.

(147) تفسير البيضاوي مجلد2 ص312.

(148) سورة يونس، الآية: 106.

(149) سورة البقرة، الآية: 23.

(150) تفسير الجلالين ص6

(151) سورة غافر، الآية: 60.

(152) سورة يونس، الآية: 10.

5 ــ وبمعنى النداء كما في آية ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِۦ﴾[153].

6 ــ وبمعنى التسمية كما في آية: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾[154].

عاشراً ــ كلمة الإحصان وتجيء بما يأتي من المعاني:

1 ــ بمعنى العفة كما في آية ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾[155].

2 ــ وبمعنى التزوج كما في آية ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ﴾[156].

3 ــ وبمعنى الحرية كما في آية ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[157]، المراد بالفاحشة الزنا، والمحصنات هن[158] الحرائر[159].

وختاماً لهذه النظرة السريعة إلى هذين الكتابين: البرهان والإتقان، تبين لنا أن الكلمة القرآنية الواحدة قد أتت لعدة معان، وأننا قد أخذنا عشر كلمات منها للدراسة، وأن إحدى هذه الكلمات لها سبعة عشر معنى اتفق على عد هذه المعاني لها صاحبا الكتابين المذكورين أعلاه، وأن الباقي من هذه الكلمات العشر وهو تسع كلمات قد تناولها صاحب كتاب الإتقان فقط، وهو هنا إما أن يأتي لإحدى هذه الكلمات بعشرين معنى، أو بثلاثة عشر معنى، أو بأحد عشر معنى، أو بعشرة معان، أو بتسعة معان، أو بست معان، أو بثلاثة معان، وسبب ذلك أن كل كلمة قد وردت في سياق قرآني غير الذي وردت فيه في المرات الأخرى، فاختلفت بذلك معانيها. بالإضافة إلى أن القرآن الكريم لا تنتهي

(153) سورة الإسراء، الآية: 52.

(154) سورة النور، الآية: 63، والاتقان ج1، ص143.

(155) سورة النور، الآية: 4.

(156) سورة النساء، الآية 25.

(157) سورة النساء، الآية: 25.

(158) تفسير الجلالين ص104.

(159)الاتقان ج1، ص143.

معانيه، وهو صالح لكل زمان ومكان، وأنه يعطي لكل جيل ما يناسبه من المعان، ويفهم منه كل أحد حسب براعته في اللغة العربية التي نزل بها، ولا يعني هذا أن أحداً من البشر قد وصل إلى نهاية معاني كلماته، بل لا زال كثير منها ينتظر الأجيال القادمة، نفعنا الله بكتابه العزيز، وجعلنا من المتمسكين به، والمتبعين هداه. آمين

والله أعلم

المصادر والمراجع

1 ـ **مصحف الجماهيرية،** برواية الإمام قالون عن الإمام نافع، إشراف جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

2 ـ **تفسير البيضاوي،** لنصر الدين البيضاوي (ت 791)، المجلد الأول والثاني، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

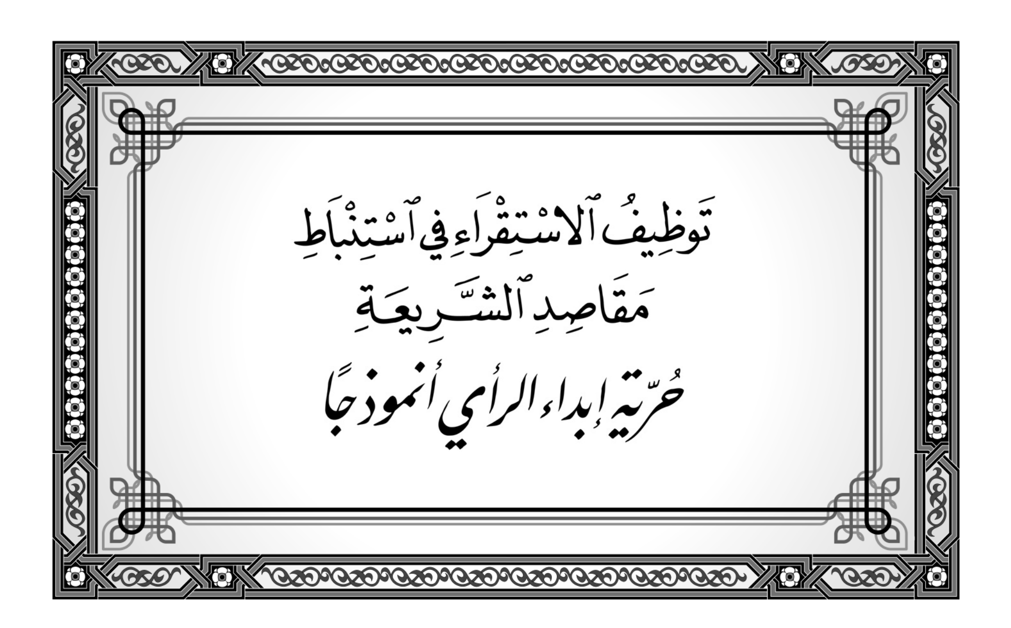
3 ـ **البرهان في علوم القرآن،** لبدر الدين الزركشي (ت794)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، (منقحة محررة)، دار الفكر.

4 ـ **الإتقان في علوم القرآن،** لجلال الدين السيوطي (ت 911)، الجزء الأول، وبالهامش: إعجاز القرآن للباقلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثالثة، (1370هـ 1915م).

5 ـ **تفسير الجلالين،** للمحلي والسيوطي، بهامش المصحف الشريف، توزيع: دار الحديث، القاهرة.

6 ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن،** لمحمد عبد العظيم الزرقاني، الجزء الأول، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

7 ـ **المعجم العربي الأساسي،** لجماعة من كبار اللغويين العرب، بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، توزيع: لاروس (1989م).



د. محمّد محمّد بن طاهر
جَامِعَة مصراته

مقدمة:

ما يميز تعاليم الشريعة الإسلامية، هي أنها ربانية، وأنها لم تقع تحت تأثير تالد أو طارئ بل قد أعطت أحكامها الصريحة والبينة المتعلقة بجميع الحقوق الظاهرة والخفية. وهي بتعاليمها الواقعية تنسق بين قوى الحياة والأحياء، مما يأخذ بيد المسلم، وينير أمامه، وأمام من يتعايش ويتعامل معهم سبل الحياة، فالتعاليم الإسلامية راعت وأوجبت على المسلم أن يكون ملتزماً في تعاملها، وإن انحرف غيره عن جادة الحق، وهي رفعت وترفع دائماً شعار حسن المعاملة، ومن بين أهم المبادئ الإسلامية الراسخة، أن الدين المعاملة.

والشريعة الإسلامية بتعاليمها السمحة، كفلت وتكفل للإنسان سبلاً بها يتمكن من تنظيم علاقاته، مع أفراد جنسه، فهي تنظم العلاقة بين الفرد والفرد،

وبين الفرد ومؤسسات المجتمع، والدليل على هذه النظم، وأنها حقوق وواجبات، وأنها من بين ما قصد إليه التشريع الرباني، هو ما أنزل الله جل في علاه من أسس للتشريع، ومصادر للإلهام، ثم الثابت من سنة الرسول الكريم، وما توافر عليه إجماع الأمة، التي لا تجتمع على ضلالة.

وبهذا التكامل الجامع، والبعيد عن المفاهيم الزائغة، تتضح معالم الطريق، وتتحدد مسؤوليات الفرد والجماعة، وبهذه الروحانية، التي تتمشى مع حاجيات الإنسان، وتؤمن له حق العبادة، وحق الحياة في إطار نظام لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، إنه نظام التشريع الإلهي الذي أوحى الله به إلى نبيه ـ محمد ﷺ ـ. قال تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[1].

وتمشياً مع الإسلام، الفكر المتجدد والمتطور في أحكامه، والأصيل في تشريعاته، فإنني في هذا العمل، حاولت مقاربة النظر إلى واقع الأمة المعيش، واستقرأت شيئاً من تاريخها الحافل من بدء التكوين، ومروراً بالظفر والنصر، ووقوفاً عند زمن التدهور والانحلال، وانتهاء بما عليه الآن.

وكانت نتيجة المقاربة، هذا العمل الذي من خلاله قاربت فهم بعض ما امتن الله به على خلقه، وما أوجب على نفسه، تجاه من جعله خليفة له في أرضه ليعمرها، واعتبرت أن ابداء الرأي والمجاهرة بقول الحق مقصداً شرعياً، وشعيرة من شعائر الإسلام، أوصى الله بها نبيه وأمته من بعده، وهي نعمة يريد الله من عباده أن يتحدثوا بها، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[2].

إن علينا «أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة»[3].

(1) سورة الكهف، الآية: 49.

(2) سورة الضحى، الآية: 11.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص8.

وعليه فإن الباب مفتوح أمام السالكين، في إنعام النظر، واقفاء أثر الأئمة الأفذاذ، واستقراء أدلة الأحكام، وتحليل المقصود من الكلام، دون نقل ولا اختصار.

وفوق ذلك كله، البحث عن أسرار التشريع، والاستعانة بما من شأنه الإيماء إلى مقصد من مقاصد الشرع، أو فائدة من الفوائد التي إن اهتبلت، لا شك أن عوائدها ستكون خيراً على الفرد والجماعة. واختياري لنموذج من نماذج التكريم الإلهي، الذي وسمته بكفالة ابداء الرأي، يأتي إيضاحاً لكيفية تحول هذه القضية، من قضية تعيش داخل شرانق المراجع، إلى قضية حية يكون أساسها من جديد هدم يقين التسلط، ومحو أنساق المعرفة المغلقة، ذات الصيغة الاستبدادية، فالفكر الإسلامي المتجدد، والعقلانية المتمثلة في أحقية الإنسان، ممارسة كامل حقوقه، انطلاقاً من الثوابت، وبتوجيه من المعطيات والحيثيات التي ترافق وتوافق هذه الثوابت.

وهنا أود أن أشير إلى أن ما عليه عامة المسلمين، ليس له من سبب إلا البعد عن مفاهيم ومقاصد التشريعات الإسلامية، ومن أبرز ما لم يلزم به عامة المسلمين حكاماً وولاة أمور، هو مناط ما أحاول مقاربة فهمه، فيما بين أيدينا من عمل، فالتكريم الإلهي لهذا المخلوق المستخلف، يقتضي أن يكون له حق في حياة كريمة، يمارس فيها حقوقه، ومن أهم هذه الحقوق، حق الحرية الذي يتمثل في كفالة إبداء الرأي.

وفيما سأعرض من حوارات ومناظرات أكبر العبر، وأصدق الأدلة على امتنان الله على عباده، بأن كفل لهم حق التعبير وحرية إبداء الرأي، دونما توجس أو ريبة.

وطبيعة ما بين أيدينا من عمل، يقتضي أن يكون الاختصار في استحضار المثل، لا الاختصار في تحليلها، وعليه فإنني سأقتصر على ذكر ما به عنيت.

وجملة القول «أن الإسلام دين الحرية الكاملة العاملة الهادي، وذلك حق

لا ريب فيه، إنه دين الحرية من رق التقاليد والعادات غير المعقولة، فهو يدعو دائماً إلى تحكيم العقل في كل شيء»[4].

الأهمية:

تتبع أهمية الموضوع في إطار التعرف على الحكم التشريعية، ومقاربة معاني أدلة الأحكام، التي بنيت على الخير والعدل والرحمة والمصلحة، «وأن البناء التشريعي برمته في الإسلام يقوم على مصلحة الفرد والجماعة، بتوازن دقيق لا ظلم فيه لجانب على آخر، وأن غاية الشرع هو إسعاد الناس وتحقيق المصلحة، وحيثما وجدت المصلحة فتم الشرع»[5].

وأن واجب الإيمان بالله، وبما أنزل على نبيه يملي علينا، نزع ثوب التخلف والجمود الفكري، متسلحين بالإيمان ورافعين راية صلاحية الشرع لكل زمان ومكان، مؤكدين أن لا حكم بلا مقصد، وأن المقصد الشرعي هو ما ينتج عنه صلاح المسلمين، وهو كذلك ما يرى في المصلحة معيالاً من معايير الاستدلال، وحظنا في الأمر هو مقاربة توضيح العلاقة بين الدال والمدلول، وأن للكلمة الحرة، وللرأي خاصة الرأي النقيض الذي يعطي إمكانية الفهم والحوار، وإمكانية إحلال البديل أهمية كبرى.

الهدف:

وما يراد مقاربته والوصول إليه من خلال هذه الصفحات، يعد من أهم الحقوق الطبيعية للإنسان، ومن ضرورات المقاصد، فضرورة الحفاظ على الحياة تعتبر من أهم المقاصد، لكن حق الحياة ليس بشيء ما لم يقرن بالتكريم، وحرية التعبير، والقرآن الكريم فيه الكثير من الآيات التي تشيد ببني آدم عموماً. يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً. . .﴾[6]. فالله

(4) محمد أبو زهرة، مجلة الوعي الإسلامية، عدد 112، السنة العاشرة، 1974، الكويت، ص50.

(5) وهبة الزحيلي، مجلة الوعي الإسلامي، السنة الحادية عشرة، عدد 168، 1975، الكويت، ص68.

(6) سورة البقرة، الآية: 29.

اختار هذا المخلوق ليعمر الأرض، ويبني الحضارات ويقيم الحق، الذي من أجله بعث الله الرسل، وليكون خليفته في إقامة شؤون هذه الحياة، والمحافظة على الضروريات وما يرجع إليها، وبهذا تتحقق الخلافة في الأرض وتطبق الشرائع التي رسمها الله، والتي أودع في العقول إدراكها، وعلى الإنسان بذل طاقته في تطبيق هذه الشرائع، فهو مطلوب بالقصد إلى ذلك.

وحرية ابداء الرأي، حرية بأن تعد من بين مقاصد الشرع الضرورية، وهو «أمر في غاية الأهمية، وحظنا في تبيان الأمر، هو إبانة الدليل القاطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها، ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل»[7].

وعلى الرغم من أن علماء أصول الفقه لم يدونوا لنا أصولاً قواطع، اللهم إلا ما يعرف من كليات، فإنني وبإذن الله، ومن خلال استقراء أدلة الأحكام، سأدلل على صدق المسعى، ومن ثم بلوغ الهدف، وهو عد حرية ابداء الرأي والمجاهرة بقول الحق من بين ما قصده الشارع الحكيم.

ولو علم المسلمون ما في أدلة أحكام شريعتهم، وعملوا بها، لما أمسوا وأصبحوا وراء الأمم كلها في العلم والعمل، ولما سقطوا في جاهلية أشد دكامة من الجاهلية الأولى، وهم بسوء تقديرهم، وانحراف إدراكهم لمقاصد شرع ربهم، وامتهانهم ذواتهم، وبرضا منهم طمست شخصيتهم، وقاربت على المغيب شمسهم.

المنهجية:

في هذا العمل سأحصر جل اهتمامي حول موضوع بعينه، وأحاول من خلال الاستقراء التحليلي لما سأورد من نصوص ثابتة، وما أجمعت عليه الأمة، أن أقارب ماهية التكريم، الذي بموجبه حق للمسلم أن يجأر بالحق، وأن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، وفي هذا العمل لم أعن بالوقائع من حيث هي أخبار، فهذه موضوعات لم أقصد إليها، ولكني قصدت إلى رسم صور

(7) محمد طاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 7.

ومواقف، من خلالها تتجلى لنا معاني فائدة ابداء الرأي وحرية التعبير، وفي كثير مما سأذكر من مثل، تتجلى الصور النفسية، واللمحات المصورة، ومقاربة الوصول إلى ما إليه سما الفكر، بعيداً عن تمثل الغائب المرتقب، ومصدرها الثابت من الدليل، والارتباط بالواقع لا بالمتخيل.

لا أقول إنني استوفيت كل مايتعلق بموضوع التكريم، وأحقية ابداء الرأي كما أفهمه، ولا أنني فصلت فيه الغرض الذي توخيته، ولكنني أقول إنني التزمت فيه الباعث الذي أوحى الاقتراح بالكتابة عنه أول مرة، فكتبته وأنا استحضر كلام الله تعالى، وأعيش تصور المقام الشريف للرسول الكريم، ودعوة الصالحين من الصحابة والتابعين.

المقاصد الشرعية ـ الفلسفة والمقصد:

بون شاسع بين مفهوم المقصد الشرعي، الذي نحاول سبر أغوار مادته، واستنكاه غايته والذي هو في حقيقته رباني، لم يطلعنا الله على معناه، لكنه حثنا على مضاعفة الجهد ومحاورة الثابت من الدليل، وإعمال الفكر من أجل الوصول إلى ما به تقر العين، ويعمق في القلب اليقين، وبين فلسفة الأشياء، كما يصفها المفكر الانجليزي (برتراند رسل) في كتابه (رسل يتحدث عن مشاكل العصر) بأنها ما «يتألف من التخمينات حول الأشياء التي لا يمكن أن تتوفر المعرفة الدقيقة المضبوطة بها.... وإنها تحافظ على استمرار ملكة التصور والتخمين في دقائق الأشياء... وإني لا أريد لمخيلات الناس أن تكون محصورة محدودة ضمن ما يمكن أن يكون معلوماً في الوقت الحاضر... وقد استنبط الفلاسفة القدامى مجموعة كاملة من الفرضيات والنظريات التي تبت نفعها وصحتها فيما بعد، والتي لم يمكن اختبارها يوم ذاك»[8].

من خلال الدرس الاستقرائي لأدلة الأحكام، يتبين لنا «أن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع وللأفراد»[9].

---

(8) محمد جواد مغنية، الإسلام والعقل، 1979، دار العلم للملايين، بيروت ص207.

(9) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص14، رسالة ماجستير، جامعة قاريونس، بنغازي ليبيا.

وعلى ما في قول رسل من وجاهة، فإن التشريع الإسلامي، تشريع رباني، ووحي إلهي، ولا يوظف الفلسفة في ما يقصد إليه، وعليه فمقاصد الشريعة لا تأخذ من الفلسفة، ذلك لأن للفلسفة مذاهب شتى، فعلى أيها نعتمد؟ أعلى الفلسفة المثالية أو المادية؟ ثم بأي مثالية نأخذ؟

وكذلك الحال في العلوم التطبيقية، فهي لا تأخذ منها، وإن ورد فيها ما يتفق وقضايا التشريع، وهي ليست من قول الأمراء أو الحكام، وهي لا تؤخذ من الهيئات الحكومية، والبرلمانات النيابية؛ ذلك لأن معظم القوانين والآراء التي توافر عليها هؤلاء وهؤلاء، قد وضعت لصالح فئات معينة، ولاستغلال الأقلية للأكثرية.

إنها قوانين وضعت على شكل مواد تبعث على التسول والتشرد، ومواد أخرى تنص على عقوبة المتسولين والمتشردين، فهي تخلق الإجرام وتعاقب عليه في آن واحد.

لكن تعاليم الشرع ومقاصد أحكامه جميعاً من عند الله، وما دور العلم حيالها إلا الاستقراء والتحليل، ومقاربة فهم المراد والمقصد. قال تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾[10]. ومن نافلة القول هو أن للشريعة الإسلامية مقاصد، إلا أن هذه المقاصد ليست محددة برقم أو عدد، وإنما هي: على حد المقولة الخالدة للخليفة العادل (عمر بن عبد العزيز) الذي قال يوماً: ـ تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور ـ وعليه فمن ثابت القول هو أن: «الشريعة الإسلامية مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع أفراد البشر دائم وأبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة»[11].

ولن نقع في دائرة التناقض أو الاختلاف مع من يرى أن المقاصد الشرعية «باعتبار آثارها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وتنقسم

---

(10) سورة النساء، الآية: 81.

(11) الشلابي، جمال، الطوفي وإشكالية انضباط المصلحة من المقدمة 1994.

باعتبار تعلقها بعموم الأمة إلى كلية وجزئية، وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة، أو الأفراد، إلى قطعية أو ظنية أو وهمية»[12].

على الرغم من أن هناك من يخالف هذا الرأي، فالطوفي مثل: «لا يرى في هذا التقسيم أي فائدة، بل هاجم الأصوليين الذين اتخذوا هذا التقسيم أساساً في اعتبار المصلحة حجة، وقد نحا المنحى نفسه الإمام أبي حامد الغزالي وبعضاً ممن كتب حول موضوع المصلحة والمقاصد من المحدثين»[13].

والإسلام كفل الحقول المدنية، وجعلهما من بين المقاصد العامة، التي يتحقق في مراعاتها التكافل الاجتماعي ويسود الأمن، ويطمئن الإنسان على حياته وعلى مستقبل من يلوذ بطرفه، فللإنسان أن يبيع ويشتري ويعمل كل ما من شأنه المحافظة على بقاء نوعه، ما حافظ على الطريق المشروع في التعامل، وما لم يتعد على حدود غيره.

ومقاصد الشرع كما يراها العلماء نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة، «فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها»[14].

بمعنى أن تكون ذات منفعة وملاءمة للمصلحة العامة، أو يكون في تحقيقها دفع ضرر معلوم. وقد مثل لهذا النوع من المقاصد، بالعدل وكونه واجباً، وفي وجوبه تتحقق الغاية، وتحصل الإفادة، وكون الأخذ على يد الظالم، ودفع الضرر، وسيادة القانون نافعاً لصلاح المجتمع.

وأما المعاني العرفية العامة فهي «المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضد ذينك يؤثر ضد أثريهما»[15].

---

(12) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة بلا تاريخ، تونس، ص78.

(13) حسين حامد، مقاصد الشريعة وطرق الاجتهاد التي ترجع إليها ص، 32.

(14) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص51.

(15) المرجع السابق، ص52.

التكريم أس الحرية وجوهر المنة:

ربط بعض العلماء معنى الكرم مقروناً بالحرية فقال: «الكرم مثل الحرية إلا أن الحرية قد تقال في المحاسن الصغيرة والكبيرة، والكرم لا يقال إلا في المحاسن الكبيرة»[16].

والتكريم أن يوصل إلى الإنسان بنفع لا تلحقه فيه غضاضة، أو يوصل إليه بشيء شريف، ومن هنا جاء معنى تكريم الإنسان، وأن هذا التكريم هبة من عند الله، أوجبها على نفسه، وجعلها حقاً لعباده، وكل أمر ينافي هذه المنة، فهو خلاف ما أمر به الله. والمقصد الشرعي في هذه المنة، يكمن في أن للإنسان الحق في التمتع بما امتن الله به عليه؛ ففي ممارسة الإنسان لكامل حقوقه تتعين المعزة وتكمن الرفعة، ويتحقق قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[17].

والمراد ببني آدم في هذه الآية: جميع النوع، وفيها تتعين منن: تكريم الإنسان، وحمله في البر، وتسخير المراكب له في البحر، ورزقه من الطيبات، وتفضيله على كثير من المخلوقات. «والتكريم جعله كريماً؛ أي نفيساً غير مبذول ولا ذليل»[18].

والمقصود بالتكريم هو: تكريم الإنسان في ذاته وقرن بالتفضيل المنظور فيه على تشريفه فوق غيره، وعلى أنه فضله بالعقل، الذي به صلاح حاله، ودفع الأضرار عنه، ومكنه من تسخير جميع ما في الكون لصالحه.

ولقد رسمت الشريعة الإسلامية للحق مفهوماً حضارياً واضح المعالم والحدود، مكن الفرد المسلم من اكتساب الأهمية البالغة أسوة بما للشريعة المنشئة لهذا الحق من أهمية، وللفظ الحق معان عديدة تختلف باختلاف ورودها

---

(16) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج6، ص3.

(17) سورة الإسراء، الآية: 70.

(18) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج9 ص165.

في القرآن الكريم، فقد ورد في مواضع عدة بمعان متباينة، وللعلامة ابن السمين بحث شامل تضمن مختلف هذه المعاني[19].

«والحق مصلحة مستحقة شرعاً»[20]. وحيث أن الحق واجب الاتباع، فإن العدل ناتج الحق الذي هو: «اختصاص يقر به الشرع سلطة أو تكليفاً»[21].

والحق الذي أعنيه هو: الحق الذي به تتحقق سعادة الإنسان وتصان بتطبيقه وكرامته، والفقه الإسلامي يعتبر حقوق الأفراد، منحاًإلهية تستند إلى المصادر التي تستقي منها الأحكام الشرعية، وعليه فليس الغرض من بيان هذه المنة الإلهية وإضافتها إلى جملة المقاصد، مجرد معرفة الحكمة الشرعية، أو اثبات ما نزل فيها من قرآن، وما ورد فيها من سنة مشرفة، لأن ذلك لا يعدو إلا أن يكون تفقهاً في الأحكام، وعلى خطره، فهو ليس ما أربو إليه من هذه المقاربة المتعلقة بمقاصد الشريعة الإسلامية وأغراضها، التي يجب أن تراعى وتؤخذ بعين الاعتبار، وتطبق في المجتمع الإسلامي؛ ليتحقق العدل وليأخذ كل ذي حق حقه.

والمتتبع لمسيرة الشريعة الإسلامية ذات البعد المقاصدي، سيجد ما لا يحيط به الحصر، من الفتاوى التي اعتمدت بوصلة الاجتهاد في ركوب بحر مقاصد التشريع واستقراء أدلتها، ابتداء من العصر الراشد، وحتى يومنا هذا، جميعها تؤكد كرامة الإنسان، وتوجب تطبيق ما امتن به عليه خالقه، والأمر ليس بذلك التعقيد، فالحوار والمناظرة، وإن ترتب عليها بعض الخلاف، فإنه حتماً سيلبس ذلك الحوار ثوب المودة والمناصحة، ويشعر جميع الأطراف بعمق وقوة ما يربط بينهما؛ إنه الإسلام دين السماحة والتواد، ومعتقد من وصفهم الله بالوسطية، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ...﴾[22]. إنها «وسطية العدل، أي التوازن الذي لا يقوم إلى بجميع

(19) عبد السلام التونجي، الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم، ص41 ـ 43.

(20) المصدر السابق، ص59.

(21) المصدر السابق، ص60.

(22) سورة البقرة، الآية: 143.

عناصر الحق والصواب من طرفي غلو الإفراط والتفريط وتمييزها وتأليفها وسطاً مستقلاً. . . وذلك على النحو الذي حدده الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول ـ ﷺ ـ الوسط: العدل، جعلناكم أمة وسطاً»[23].

بؤرة المقصد وغايته:

والقصد من وراء ذكر هذه المنة، هو معرفة المصلحة في هذا الاعتبار، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين يصور لنا ما تطمئن إليه نفوسنا.

وما حظي به الإنسان من امتيازات، جديرة بأن تعد من بين مقاصد الشرع؛ لأن في تحققها، تحقق المصالح المحضة، بحيث لا تعارض في أن تتحقق هذه المصلحة مع غيرها. وعلى اعتبار ذلك، فإنه يجب الانتباه إلى حكم تعارض المصالح والمفاسد، فإن أحوال اجراء العدل بين الناس واعطاء كل ذي حق حقه، على اختلاف هذه الحقوق، هو في حقيقة الأمر قوام المدنية، وكيانها الذي تسمو به وتزدهر، وبنظرة إلى اجتماع الأمة فإننا نجدهم قد نظروا واستندوا إلى كثير من المصالح، العامة أو الغالبة حسب اجتهادهم، فهم بين تقريب وترغيب.

يقول الإمام الشاطبي: «إن هذه الشريعة المباركة معصومة كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة»[24].

في هذا الصدد نجد أن الشاطبي بنا حكمه على أن الله حفظ كتابه من التغيير والتبديل، ومدلول الحفظ عنده أكثر شمولاً من أن يختص بالقرآن لأنه حفظ «دائم إلى أن تقوم الساعة فهذه الجملة تدلك على حفظ الشريعة وعصمتها من التغيير والتبديل»[25].

وفيما أرى، فإنه لا يلزم من رأي الشاطبي هذا، أن نظن أنه يرى، أن

---

(23) محمد عمارة، الإسلام والتعددية، 1997، دار الرشاد، القاهرة ص7.

(24) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص58.

(25) المصدر السابق، ج2، ص59.

أحكام الشريعة ثابتة ثباتاً مطلقاً بل إن هذه الأحكام مواكبة لتغير القضايا وتطور الحياة، لكن الشريعة في جوهرها لا تتغير، ولا يد للإنسان فيها، فهي روح من أمر الله، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾(26).

ونشدان المصلحة في التشريع الإسلامي كان دائماً معياراً من معايير الاستدلال، قال ابن القيم: «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»(27).

هذا الحق الذي أوجبه الله على نفسه، إن توافر في حياتنا عامة حياتنا الفكرية خاصة، كان الإبداع، وكان النهوض، وكان الابتكار، وإن لم يتوافر فإنه لا ابداع، ولا ابتكار، وهل يتصور الإبداع والتجديد في ظل تعطيل الحريات، وسلب الإرادة، وهي على حد تعبير العلامة (يوسف القرضاوي) الذي قال يوماً في إحدى مقابلاته ما مفاده: أن الحرية يجب أن تكون مثل الهواء والطعام.

ولا أبالغ إن زعمت أن ما تعانيه شعوب العالم، من قهر، هو نتيجة منطقية لكبح الحرية الشخصية، وعدم الاعتراف بأبسط ما يستحق هذا المخلوق الذي كرمه الله.

ومن أجل تحديد المقصود من مصطلح التكريم، يجب أولاً مقاربة تعريفه، إلا أنني وعند محاولتي التقاط المعنى وإدراك المفهوم، وذلك بإلقاء شبكة التعريف على جوانبه الإلهية والحياتية، ووجهت بصعوبات جمة؛ خصوصاً بعد سلب هذا الحق من أهله، وغيابه عن الواقع المعاش، وكذلك عند محاولة وصله، وجعل حرية الرأي قريناً ومكملاً له.

لذا فإن أي محاولة في هذا الصدد لن تعدو إلا أن تكون مقاربة، وعليه فإن تناوله سيكون: من جانب أن التكريم منظور إليه، ليس في حقبة زمنية معينة، وإنما باعتبار أنه حق أمتن به تعالى على عباده، أعطى الله العقل لهذا

---

(26) سورة الجاثية، الآية: 18.

(27) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص14.

المخلوق، الذي من شأنه أن ينظم مسار تقلبه نفسه، فالعقل الحر في نشاط ذائب ودائم، محاولاً تبديل الأشكال.

إن المناداة بإعادة كرامة الإنسان، وأحقيته في التمتع بما يليق بإنسانيته، ليست دعوى مثالية تتضمنها شروح المقامات التنظيرية، المبتعدة عن الواقع بل هي عكس ذلك؛ لأنها تؤكد احترام كل النواميس الإلهية منها والعرفية، وخاصة التي جاء بها الإسلام، المعتقد الذي كفل للمؤمنين به هذا الحق، وجعله من بين ما يتميز به الإنسان عن غيره من المخلوقات.

الله جل وعلا يؤكد تكريم الإنسان، فهو خليفته في أرضه، وهو الذي أوكل إليه إعمارها، وإقامة العدل مع من يشاركه حق هذا الإعمار، وبتطبيق هذا الشرع وإقامة هذه السنة، يتحصل المراد،وهنا من حق العبد المؤمن أن يجاهر بسؤال يفرض نفسه وهو متى يصبح التكريم حقيقة ملموسة؟ وكيف ينبت ويتدرج في نموه داخل الحقل الثقافي والذهني، وفي ثنايا الحياة الاجتماعية للمجتمع المسلم؟

ولكن لتحقيق ذلك يجب أن يختلف الخطاب، وتتغير معطياته، وأن يوفق الإنسان في بحثه إلى ما يرشده ويوصله إلى تحقيق كلمة الله، ففي غياب الخطاب العقلي المؤمن، افتقدت أدبيات ثقافتنا الحس تجاه أبسط مقومات الشخصية، وما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات بل إن تغييب هذا الخطاب، وأعني به الخطاب العقائدي، جر الكثير من أبناء المجتمعات الإسلامية إلى تبني المعتقدات الفلسفية المنحرفة، والتيارات الفكرية الهدامة، وفهم الإسلام فهماً خاطئاً، أبعدهم عن سماحة هذا الدين، الذي كفلت تشريعاته أحقية الحياة الكريمة، في مجتمع يسود أفراده العدل، وتحكمهم كلمة الله.

سنة الفطرة:

الإسلام دين الفطرة، أي جبلة المعرفة بالله والإيمان به، وكل إنسان يولد بريئاًو مجبولاً مطبوعاً على الإيمان بالإله الخالق، الشيء الذي يقود المستقرئ إلى ذكر المبدأ الإلهي، والسنة الأزلية، فلم يكن الناس نمطاً واحداً، ولن يكونوا

كذلك، وإنما كانوا ولا يزالون مختلفين. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾[28].

وضمن الحديث عن وحدة الخالق، وما أودعه في خلقه من عديد الأسباب والقوى الفاعلة في المسببات، يمكن القول: «إن هناك تعددية في زاوية الرؤية لهذا العالم، باعتبار موقعه من القدم، ومن الحدوث، تفضي إلى تعددية في الحكم على هذا العالم الواحد، باعتبار حظه من القدم والحدوث»[29].

إن الحديث عن التكريم، يجر إلى تناول المجاهرة بقول الحق وحرية التعبير، وهي أمور ليس الغرض ذكر شواهدها، وسرد مناسباتها، وافتراض ما يجب وما لا يجب بل الحال غير ذلك، تماماً، فالذي أريد تناوله في هذه السانحة، لا يعدو الدراسة العلمية، التي يطمح من خلالها إلى إعادة النظر حيال موضوع مهم، ومن خلال الإشارة إلى أهميته، سيجعل من الحديث عنه، اسهاماً قوياً في اختراق الثقافات الوافدة، في زمن نحن في أمس الحاجة إلى إعادة النظر في سياساتنا المختلفة على كل الأصعدة، والحال أننا نعيش الظاهرة الاحتوائية، والصراع الشرس، الذي يتجسد في بسط الهيمنة وإرساء دعائم العولمة، هذا المصطلح والذي إذا تفحصنا مادته اللغوية، لوجدناه يدخل في إطار مصطلح (قولبة)، والقولبة إنما تعني الاحتواء والانزواء الكلي تحت شيء واحد، ولا شك في أن مسألة الاحتواء إنما توحي بطرف يحتوى، وطرف يحتوي، وعليه يمكن القول إن فكرة العولمة تبعث نوعاً من التفاضل (الابتلاعي)[30].

فاتحة الرأي:

فيما أرى فإن بدء الخلق كان فاتحة الرأي، وإفساح المجال أمام المخلوق، ليبدي ويعيد، ويحاور ويناظر، وفيه ما يسترعي الإحساس، ويثير

---

(28) سورة هود، الآية: 118 ـ 119.

(29) محمد عمارة، الإسلام والتعددية، ص56.

(30) العربي، العدد رقم 527، 2002، ص59.

الإعجاب، وهو عينه ما شد انتباهي واسترعى إحساسي، واستثار اهتمامي، ولنبدأ بخير الكلام وأفضله.

مكانة الرأي في القرآن الكريم:

يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[31].

إلى جانب ما في هذا الذكر الحكيم من دليل على وحدانية الله، وأن الإنسان «إذا لفت ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبوق بوجود أصل له، بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء، فيوقن أن لهذا النوع أصلاً أول ينتهي إليه نشوءه»[32]، فإن فيه كذلك منة الخلق، التي نتجت عنها فضائل ومنن جمة، كالخلافة في الأرض، والتفضيل بالعقل، وكفالة إبداء الرأي... إلخ، وفيه أيضاً معنى الخلفية، التي هي: قيام الإنسان بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض، وفي هذه الآيات «إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس في منازعتهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك»[33].

المستقرئ لهذه الآيات يدرك أن في خطاب الله لملائكته ما يفيد الاستشارة تكريماً لهم، وتجسيداً لمبدأ المناظرة الحوار، وإن سيق الحوار على هيأة الأخبار، ذلك لعلم الله المسبق ما في نفوس الملائكة من سوء الظن بهذا الجنس، واستشارة الله للملائكة ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[34]، يؤذن «أن هاته الاستشارة جعلت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموساً أشربته نفوس ذريته»[35].

---

(31) سورة البقرة، الآية: 30.

(32) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص395.

(33) المرجع السابق، ص.

(34) سورة التحريم، الآية: 6.

(35) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص400.

إلى جانب ما تفيده هذه الآيات، هو أن هناك احتمالية أن يكون الله جل وعلا، قد خلق خلقاً قبل بني آدم، ولم يسيروا على نهج الحق بل أفسدوا في الأرض وعتوا فيها عتواً كبيراً، لا يزال وارداً، وأنه كان للملائكة علم بهذا الخلق، ولهذا استفهموا، وعللوا هذا الاستفهام بأن هذا الخلق سيكون كغيره، لكن الأهم من هذا وذاك، هو: أن أصل التشريع، وأساس المبدأ، هو أن الله في تشريعه سنن هذا الكون: قد كفل حق الحوار والمناظرة، وامتن به على عباده، وإلا لما صح هذا الاستفهام من الملائكة، الذين لن يتضاروا بأعمال هذه المخلوقات، فهم لا يعنيهم رشدوا أم غووا، واستفهام الملائكة هذا من الممكن أن يحمل على الحقيقة المتضمنة معنى التعجب والاستبعاد، «والذي أقدم الملائكة على هذا السؤال أنهم علموا أن الله لما أخبرهم أراد منهم إظهار علمهم تجاه هذا الخبر لأنهم مفطورون على الصدق والنزاهة من كل مؤاربة فلما نشأ ذلك في نفوسهم أفصحت عنه دلالة تدل عليه يعلمها الله تعالى من أحوالهم لا سيما إذا كان من تمام الاستشارة أن يبدي المستشار ما يراه نصحاً»[36].

وما يستوقف المستقرئ في هذا النص المقدس، هو صراحة الحوار بين الخالق والمخلوق، فالملائكة وإن لم تكن له مصلحة، فهم بحكم خلقتهم معصومون ومنزهون، لكن الذي أداهم إلى هذا الاستفهام، هو كفالة الله حق الاستشارة وأحقية الحوار.

وفي جواب الله لملائكته ما يدعم مبدأ أحقية وأهلية التعبير عن الرأي، فقد جرى هذا الجواب على ما يسمى في البلاغة العربية، بأسلوب المقاولة في المحاورات، وقد كان في قول الله هذا تنهية للمحاورة.

وعليه فإن مبدأ الاستشارة يتضمن حرية التعبير، والمستشار مؤتمن كما هو معروف، وما ورد في هذه الآيات يعد من المقاصد التابعة للضرورات المعتبرة، وهو لا حظ للعبد فيه من حيث هو ضرورة لأن تتحقق في تحققه أغراض التشريعات الإسلامية.

(36) المرجع السابق، ص402.

وهذا الحوار الرباني مع المعصومين من خلفه، يدع المتأمل يرسم بخياله صورة للحوار والمناظرة، بين رب العزة وملائكته، وصورة أخرى لهذا الحجاج والاعتراض، ويدع للحس أن يتأثر بهذا الحوار عن طريق الخيال، ما شاء له التأثر؛ ليستقر في النهاية معنى القبول.

هذا النموذج الرباني للحوار والمناظرة، ليست حادثة طارئة، وإنما هي مثل مكرر في بني الإنسان، لا يتقيد بالزمان أو المكان.

وإلى جانب ما سبق ذكره، فإن في قصة خلق آدم ـ عليه السلام ـ مظهر لقدرة الله، وكمال علمه، وفي حادثة الطريد وعصيانه أمر ربه، وتأبيه السجود لمن خلق الله بيديه ما فيها من أغراض، من بينها ما نحن بصدد محاورة بيانه، واستطلاع واستظهار آفاقه.

وفي القرآن الكريم الكثير من المثل التي تؤكد صحة زعمي في أن الله أرسى مبدأ الحوار والمناظرة يوم أن خلق الأرض، وسخر ما فيها لمن أراد استخلافه لعمارتها، وما قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ وحواره مع قومه وأبيه، وطلبه من ربه برهاناً على إحياء الموتى، لا ليؤمن فقد آمن، ولكن ليطمئن قلبه. وقصة موسى ـ عليه السلام ـ والعبد الصالح، وحواره مع أخيه، وأمر الله لهما بأن يذهبا إلى فرعون ولا ينيا في ذكر الله، ويدعوانه إلى عبادة رب واحد لا شريك له، وعندما ذهب إلى ميعاد ربه على الطور، فها هو ذا يسأل ربه سؤالاً عجيباً ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[37]. وقصة داود وسليمان ـ عليهما السلام ـ وحكمهما في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم، وحوار بلقيس مع سليمان ـ عليه السلام ـ، ومع قومها وطلبها حسن المشورة، إلا خير دليل على أن ابداء الرأي كان حقاً مشروعاً.

---

(37) سورة الأعراف، الآية: 143.

مكانة الرأي في السنة المشرفة:

ومن القرآن الكريم إلى سنة المصطفى ﷺ ففيها جوامع الكلم وعظيم الحكم، وفيها ما يدل دلالة واضحة، على أنه كان ﷺ مستجيباً وممتثلاً لنداء ربه فيما أمره به من جانب خطاب قومه، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (38).

وفي هذا المقام لا أريد بما أكتب عن النبي ﷺ أن أسرد أحكاماً فقهية، أو أبسط فيما أوصى الله به نبيه، وإنما أريد أن أعرض إلى مثل مما لازمه حيث كان مؤدياً لرسالة السماء، ومبلغاً عن رب العزة فيما شاء، ولقد وقع اختياري على مثل دالة على ما به اتصفت سياسته ﷺ وهو يوصي أصحابه في احلك الظروف، وهي حالة الدفاع ومقارعة الخصوم، فهو وإن كان في زمان ومكان الحزم والعزم، إلا أن ديدنه وهجيراه، كان الاستشارة وتبادل الرأي مع أصحابه، وما يؤكد ذلك من سيرته العطرة لا يحيط به العد.

ولكن لنتدبر أول هذه المثل وهو: موقفه بعد أن علم بخروج جيش المشركين إلى أحد، وما كان منه، وعندما استشار أولى الرأي منهم، «أيخرج إليهم أم يمكث في المدينة؟ وكان رأيه هو أن يتحصنوا في المدينة، فإن دخلها العدو عليهم قتلوه على أفواه الأزقة والنساء من فوق البيوت، ووافقه على هذا الرأي أكابر المهاجرين والأنصار، وكان هو الرأي، وأشار عليه جماعة من الصحابة أكثرهم من الأحداث وممن كان فاتهم الخروج يوم بدر بأن يخرج إليهم لشدة رغبتهم في القتال، فما زالوا يلحون على رسول الله ﷺ»(39).

ولا يتصور غير ذلك فقد كان الرسول والقائد وها هو يوجه قادة جنده، ويوصيهم باتباع جماع الضوابط التي تقوم بين آمر ومأمور، والتي يتجلى فيها

(38) سورة آل عمران، الآية: 159.

(39) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم، المشهور بالمنار، دار المعرفة، ج4، بيروت لبنان، ص96 ـ 97.

ملاك الرأي، وحسن المشورة. فقد جاء في مختار صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ (كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: أغزو باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، أغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم أدعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين فإن ابوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم ابوا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك. .)[40].

ولقد كان ذلك ملاك أمره وأسلوبه في رسائله، وفي تعليم ولاته، وفيما يأخذ ويعطي من عهود ومواثيق، حيث كان أكثر الرجال مشاورة للرجال، وما يحسبه الكثيرون «كشفاً من كشوف الثورة الفرنسية وما بعدها. . قد جرى عليه حكم النبي قبل أربعة عشر قرناً»[41].

وفي هذا ما يثير مسألة الدعوة إلى الله، فهي حوار دعوي تتوفر فيه كل أسباب الاقناع، وإن كان الخطاب لمنكر أو كافر، فالحوار والمناظرة مبدأ من مبادئ هذا الدين، واتباع لما أمر به الله نبيه، قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾[42]، فالأمر واضح ولا مزيد، فالدعوة يجب أن تكون دعوة تشملها الحكمة، وتسوسها الموعظة والخطاب اللين، وإن كان جدالاً، فهو خطاب على قاعدة مشتركة.

(40) عباس محمود العقاد، العبقريات الإسلامية، المكتبة العصرية، القاهرة، ص73.
(41) المرجع السابق، ص91.
(42) سورة النحل، الآية: 125.

مكانة الرأي عند الصحابة:

كانوا رضوان الله عليهم مطبوعين على الحماسة لما يعتقدون فيه الخير والصلاح، وفي هذا المقام سأخص بالحديث الصديق، والفاروق، وهما خير نماذج الرجال، ففي خلائقهما دليل على السر الذي من أجله تنادى محمد في قومه، ومن أجله أجيب، وفيهما قال عندما استشارهما في أسرى بدر: «إن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّيۖ وَمَنۡ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[43]، وإن مثلك يا عمر مثل نوح قال: ﴿وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾[44]. وقد كانا ـ رضي الله عنهما ـ بعيدين كل البعد عما يخيفهما من الجهر بالحق، وإقرار مبدأ الحوار والمناظرة، إذ كانا شجاعين لا يخشيان في الله لومة لائم، وكان لا يحول بينهما وبين ما أتى به صاحبهما، أي مانع يمنعهما من الاصغاء إلى الدعاء.

الخليفة والرفيق:

كان الصديق وبما تمتع به من شمائل، مثالاً حياً للمستشار المؤتمن، فلم يبخل ـ رضي الله عنه ـ بنصح أو مشورة في أي شأن من شؤون الإسلام، كبيرها وصغيرها، والأمثلة على ذلك لا تحصى وليس بالإمكان حصرها، غير أنني سأقتصر على القليل منها، والذي اشتهر بين الناس جميعاً عبر تاريخ هذه الأمة الحافل فقد أثر عن الصديق أنه قال بعد مبايعته بالخلافة: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع، فجمع إسلامه أجمع صفة وأحسنها في هذه الكلمات، وربما عرض له من الأمر ما ليس يتضح فيه طريق الاتباع، فيخرج إلى الناس يسألهم ثم يقول: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا سنة نبينا، فلا يبتدع إلا بعد استقصائه كل مرجع من مراجع الاتباع»[45].

---

(43) سورة إبراهيم، الآية: 36.

(44) سورة نوح، الآية: 26.

(45) عباس العقاد، العبقريات الإسلامية، ص91.

كان ـ رضي الله عنه ـ بطلاً من أبطال الإسلام، تجلت بطولته في كل المواقف، وظهرت واضحة يوم أن تصدر رأيه آراء الجميع، في أخذه على أيدي المرتدين، وفي هذا كان مؤمناً بكل ما تلقاه عن المصطفى. أحسن ـ رضي الله عنه ـ الاستماع فقوي الدين في نفسه، ولم يكن عمل من أعماله في قضاء حقوق، وأداء فرائض إلى مثالاً صريحاً على اكتمال في الشخصية، ونضج في التفكير، يصدر حين يصدر عن رأي أريب، ويحزم الأمر عندما تدعو الحاجة إلى الحزم والعزم، فهو مثال العزم والحزم، ونموذج القائد الذي يرى ويبصر، من خلال الجماعة، فقد كان فيهم ومنهم وبهم.

الفاروق أمير المؤمنين:

شاء القضاء أن يكون لكل موقف رجال، وقد كان الصديق الخليفة، بكل ما تحمل هذه الكلمة من عمق في الدلالة، وكان الفاروق بطل كل حادث تختلف فيه الأهب، ولم يكن أحد من صحابة محمد ﷺ أكثر من الفاروق مصارحة ومناظرة، كان لا يحجم عن أن يجاهر بما يراه حقاً بل ويراجع الموحى إليه، كان ـ رضي الله عنه ـ آية في القول والعمل، وأثر عنه الكثير من المراجعات بل وخلاف ما كان يراه المصطفى ـ ﷺ ـ «فمحمد في بيته وهو صاحبه، ومحمد في شريعته وهو صاحبها، كان يستمع إلى عمر حين يقترح، وحين يستنزل الأحكام، وحين يستدعي الوحي في أمر من الأمور»[46].

حدث ذلك حينما هم النبي ـ ﷺ ـ بالصلاة على رأس الكفر وشيخ المنافقين، فقد تحول عمر حتى قام في صدره وأخذ يذكره بمساوئ هذا الرجل ومواقفه المعادية للإسلام وللمسلمين، وألح في تذكيره النبي، حتى أكثر عليه، وهو يبتسم، ولم تمض إلا برهة وبعد الفراغ من مراسم الدفن نزل قول الحق تبارك وتعالى بما فيه موافقة لرأي عمر، قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَـٰسِقُونَ﴾[47].

---

(46) المرجع السابق، ص148.

(47) سورة التوبة، الآية: 84.

ولم يكن ـ رضي الله عنه ـ ليحجم عن رأي يرتأيه، ولو كان ذلك في تشريع الحلال والحرام، فقد كان «لا يقنع حتى يصل إلى القول الفصل فيما يستفسر عنه ويتردد في حكمه، فما زال يسأل عن الخمر حتى حرمت وبطل فيها الخلاف»[48].

وقد يقول قائل أن المراجعة كانت من خلائق الفاروق التي لا يحيد عنها، غير أني أرى أن هذا الحوار وهذه المناظرة لم تكن لتقبل أو تستمر، لولا أن الرسول ـ ﷺ ـ كان يجاريه وكان يحب ما يشير به عليه، فلا جرم أن يراجع النبي في كل عمل أو رأي لم يفهم عمر مأتاه ومرماه؛ لأن تلك كانت سنته، وطريقه في التعامل مع أصحابه، فقد كان يعلمهم ما به تستقيم أمور العقيدة، ويصلح به حال المسلمين، وليس أدل على صلاح حال المسلمين من تبادل الآراء، واختيار الأنسب بعد التدقيق والتمحيص، وكان أكبر هم الفاروق هو: في أن يعصم الإسلام من الملك الذي يستأثر به مستأثر لأناس دون أناس.

هذه إضاءة من هدي المصطفى، وومضة من وميض الصحبة، ومثال على حسن المشورة، وأحقية الاختلاف في الرأي.

مكانة الرأي عند علماء الأمة:

رأينا فيما سبق، أن كفالة الرأي كانت أس الخلق، وأن الرسول المعصوم ـ ﷺ ـ وصحابته، كانوا أول من تنعم بتلك المنة الربانية، وعلى الرغم من قلة ما أورد من مثل وعلى كثرتها، لأن مرجع ذلك يميز ما بين أيدينا من عمل، غير أنه يمكنني القول أنني فيما أسوق من أمثلة، وأطرح من أفكار، ليس لي من غاية إلى مقاربة المقصد وفهم ما وراء الدليل.

وفي هذا الإطار وتحت هذا العنوان، أود أن أختصر القول حول قضية تفسير العلماء المسلمين للقرآن الكريم تفسيراً علمياً، واختلاف وجهات النظر فيما بينهم حولها، ولعل السبب في هذا الاختيار راجع إلى أن من بين من

---

(48) عباس العقاد، العبقريات الإسلامية، ص149.

سأخص بالذكر، كان لهم فضل سابقة البحث في مقاصد الشرع وأدلة الأحكام، وكذلك لاشتهار الأمر بين كثير من المحدثين، ولاحتدام الجدل حول جواز هذا النوع من التفسير للقرآن الكريم، الشيء الذي من شأنه إثراء ما أنا بصدد مقاربته.

الإمام الغزالي والتفسير العلمي للقرآن الكريم:

لست على يقين من أن أول من أثار هذا الموضوع كان الإمام أبي حامد الغزالي، وإن بدا لي ذلك، فقد ورد في (الإحياء) ما مفاده، وعند ذكر قول ابن مسعود: ـ رضي الله عنه ـ من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن، وغير ذلك من الأقوال، ثم قال لاحقاً: «وبالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله عز وجل وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها»[49].

وعلى الجملة فالغزالي في مجمل كتبه، تعرض لقضايا فكرية كثيرة، ولم يبخل برأي حيال أي موضوع أثاره، بل إن جدلياته في ثنايا مؤلفاته لا تزال منبعاً ثرا للحوار والمناظرة. وفيما يخص موضوع القرآن واشتماله على علوم الأولين والآخرين، فإن الغزالي يرى: أن العلوم كلها خادمة لحسن فهم القرآن، كما أن القرآن نفسه يشير إليها، ويدل عليها، بصورة من الصور الضمنية أو الكلية.

وقد قال في الإحياء: «كل ما أشكل فهمه على النظار (علماء المعقول) واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات، ففي القرآن إليه رموز، ودلالات عليه، يختص أهل الفهم بدركها»[50].

وسار على منوال الغزالي عدد غير قليل من أولي الرأي في علوم الدين، كأبي الفضل المرسي، والسيوطي، الذي أيد في كتابه (إكليل التأويل في استنباط التنزيل) «هذا التوجه، واستدل له بالقرآن والحديث، وبقول ابن مسعود والحسن والشافعي وغيرهم»[51].

---

(49) أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، ص289.

(50) المصدر السابق.

(51) يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، دار القلم، القاهرة 2001، ص28.

وللإمام الشاطبي في موافقاته رأي خالف فيه منحى الإمام أبي حامد ومن وافقه، حيث ارتأى أن الشريعة الإسلامية، نزلت لقوم أميين، فهي على حد تعبيره شريعة أمية.

العلماء المحدثون والتفسير العلمي للقرآن الكريم:

من بين العلماء المعارضين لهذا النوع من التفسير للقرآن الكريم، الإمام الأكبر (محمود شلتوت) فقد حمل في مقدمة تفسيره على طائفة ممن أخذوا بطرف من العلوم الحديثة، وأخذوا يفسرون القرآن الكريم على مقتضيات فهمهم. قال الشيخ موجهاً الخطاب لهؤلاء. «نظروا في القرآن، فوجدوا الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ﴾ [الأنعام: 38]، فتأولوها على نحو زين لهم أن يفتحوا في القرآن فتحاً جديداً، ففسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة، وطبقوا آياته على ما وقعوا عليه من قواعد العلوم الكونية، وظنوا أنهم بذلك يخدمون القرآن، ويرفعون من شأن الإسلام، ويدعون له أبلغ دعاية في الأوساط العلمية والثقافية»[52].

ويستمر الشيخ في اعتراضه، مخطئاً من فسر القرآن على هذا النمط، لأنهم في رأيه تنكبوا الطريق، وفسروا القرآن على غير وجه، مما ينافي الإعجاز ولا يستسيغه الذوق السليم، وفي رأيه كذلك أن محاولاتهم هذه خاطئة؛ لأنها تعرض القرآن الكريم للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان، والعلوم في رأي الشيخ لا تعرف الثبات ولا القرار ولا الرأي الأخير.

ويضيف الشيخ مدعماً وجهة نظره قائلاً: بأننا لو طبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المتقلبة، لعرضناه للتقلب معها، وتحمل تبعات الخطأ فيها، ثم يضرب أمثلة بالأهلة والمواقيت، وبالروح ومداركها، ليصل إلى أن القرآن الكريم ليس كتاباً يريد به الله شرح حقائق الكون، وإنما هو كتاب هداية وتشريع.

---

(52) المرجع السابق، ص24.

وقد شارك الشيخ شلتوت ثلة من علماء الأمة الرأي، واعترضوا على تفسير القرآن الكريم تفسيراً علمياً، لما علموا أنهم إن فعلوا فسيخرجون بالقرآن عن نهجه في مخاطبة العرب بما يفهمون، وفي إطار ما يعهدون من علوم ومعارف.

غير أننا في المقابل نجد الكثير من علماء الأمة المعاصرين، تعقبوا السابقين، وفي مقدمتهم صاحب التفسير المقاصدي، العلامة (محمد الطاهر بن عاشور) في مقدمة تفسيره التحرير والتنوير، التي تعرض لموافقات الشاطبي، الذي ينكر ما ذهب إليه الغزالي، ومن أن في القرآن ما يشير إلى علوم الأولين والآخرين، وكذلك فعل العلامة (عبد الله دراز) فقد تعقب بعض ما ذكر الشاطبي في موافقاته، في تعليقه على الموافقات.

ولست أنا بصدد التأييد أو المعارضة لآراء هؤلاء وهؤلاء؛ لأن غايتي لا تعدو ضرب مثل الحوار والمناظرة بين علماء الأمة، وإن كنت لا أتفق مع مصطلحات بعضهم، وأسلوب تخطئة الآخر، واستعمال مصطلحات غير علمية في باب الحوار والمناظرة، كما ورد في نصوص الإمام شلتوت في معرض إنكاره ورفضه آراء من يرى أن في القرآن إشارات لعلوم الأولين والآخرين.

التكريم وتعلقه بصيرورة الحياة:

عندما يتيقن الفرد أن هناك ما يجب عمله، وأن عليه مراعاة ما به أمر الله، ومن أن عليه رقيباً، يعلم السر وأخفى، وأنه في ذات الوقت مسؤول عن كل كبيرة وصغيرة، لا شك أن هذا اليقين سيكون باعثاً على عدم الخوف، وعدم مجافاة الحقيقة بل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ستكون من أولويات الشخصية المسلمة، التي لا تخشى في الله لومة لائم، فهي دائمة الحركة، تنشد الحكمة، وتجاهد في سبيل أن يكون لما تدعو إليه صدى، غير آبهة بتقزيم، أو تحديد مسؤوليات المسلمين، من قبل من فرضهم نسيان الله، والابتعاد عن شرعه.

لو علم المؤمن منا، حق العلم، ما يعنيه قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[53]، لما تردد في المجاهرة بقول الحق، ولما اغتم من سماع النقد والاستماع إلى الناقد، ولكان سلوكه مرآة معتقدة.

الله جل وعلا بين لنا في هذه الآية، أن على المؤمن أن يحرص على ملازمة الاهتداء، الذي يشمل جميع ما أمرهم الله به «ومن جملة ذلك دعوة الناس إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو قصروا في الدعوة إلى الخير والاحتجاج له وسكتوا عن المنكر لضرهم من ضل لأن إثم ضلاله محمول عليهم»[54].

إن للشريعة الإسلامية مقاصد شرعها الحكيم تعالى،وقد ثبت أن الله لم يبعث الرسل عبثاً، ولا الشرائع اعتباطاً بل وفق نظام محكم، وتحت قانون الحق، كما أثبت ذلك في كتابه، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾[55]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ﴾[56]. وقال أيضاً: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ﴾[57].

والمعول في اعتبار المقصد الشرعي، هو رأي علماء الأمة، وولاة أمورها الأمناء على مصالحها، والشريعة الإسلامية ببيانها الواضح، قد تعتبر بعض المعاني الاعتبارية مقصداً من مقاصدها، لما يشتمل عليه هذا المقصد من تحصيل صلاح، أو دفع ضرر.

ومقاصد الشرع فيها حصول المصالح عامة، ودرء المفاسد جملة، فما من قضية فصل فيها الشرع الحكيم، إلا وكانت ظاهرة الفائدة، فالقصاص مثلاً فيه حياة لأولي الألباب. يقول تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[58].

---

(53)سورة المائدة، الآية: 105.

(54) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص77.

(55) سورة الطور، الآية: 56.

(56) سورة ص، الآية: 25.

(57)سورة المؤمنون، الآية: 115.

(58) سورة البقرة، الآية: 179.

وما اهتمام الإسلام وتشريعاته بالأسرة وعدها النواة الأولى في تكوين المجتمعات، واحترام حقوق الفرد داخل هذا المجتمع النواتي من التأكيد على احترام الصغير. وتوقير الكبير وصلة الرحم والتعاطف، والتواد بين أولي الأرحام، إلا أوضح دليل على تحضر هذه التعاليم واهتمامها بكل ما من شأنه احترام الإنسان وتهيئته ليقوم بالدور المناط به على أكمل وجه.

إن القصد من وراء عد ما نقارب فهم مقصده، هو معرفة المصلحة في هذا الاعتبار، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين يصور لنا ما تطمئن إليه نفوسنا، وأننا حقيقة على منهاج القرآن الكريم، ومتبعين أحكام الشرع الحنيف.

هذه الامتيازات التي حظي بها الإنسان، جديرة بأن تعد من بين مقاصد الشرع، فإن في تحققها تحقق المصالح المحضة، بحيث لا تعارض في أن تتحقق هذه المصلحة مع غيرها، وعلى اعتبار ذلك، فإنه يجب الانتباه إلى حكم تعارض المصالح والمفاسد، فإن أحوال إجراء العدل بين الناس وإعطاء كل ذي حق حقه، على اختلاف هذه الحقوق، من حقوق خاصة أو عامة، هو في حقيقة الأمر قوام المدنية، وكيانها الذي تسمو وتزدهر، وبنظرة إلى اجتماع الأمة فإننا نجدهم قد نظروا واستندوا إلى كثير من المصالح، العامة أو الغالبة حسب اجتهادهم، فهم بين تقريب وترغيب.

ولا يخفى أن وراء حق التكريم حكمة بالغة، فالله لم يخلق الإنسان عبثاً، وإنما خلقه وطلب منه أن يمتثل أوامره، وأن يعبده بحق، وفي مقابل هذا وعد وأوعد، والله جعل هذا الدين دين الفطرة. قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[59].

وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة، فهي كائنة في النفوس يسهل عليها قبولها، كما أن انعدامها يصعب على النفس وقعه، وما من أمة لم تكرم بنيها إلا كان عاقبة أمرها خسراً.

(59) سورة الروم، الآية: 29.

إن المقصد الأسمى للتشريع الإسلامي هو حفظ نظام المجتمع المسلم واستدامة صلاحه، ولا يتحقق هذا الصلاح إلا بمراعاة حقوق الإنسان، هذا الصلاح الذي يشمل صلاح عقله وعمله وصلاح ما بين يديه، وإعطاءه حقوقه كاملة، فهو بهيمنته على هذه الأرض استحق هذا التكريم، الذي لا يتحقق إلا بمراعاة حقوقه وواجباته، والله يقول على لسان سيدنا شعيب: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾[60].

فقد ذكر الاصلاح وحدده بالاستطاعة، فالله في هذه الآية يعلمنا من أمره لرسوله أن الإصلاح واجب وذلك بمنتهى الاستطاعة.

إن مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تأبى أن يغل الفرد المسلم، وأن يحرم من التعبير عن رأيه، فقد حثت هذه الشريعة على التناصح، والتقويم، والتآخي، وسيادة الحق، فرأيي صواب عندي يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب، ولقد تحمل الأسلاف هذه الأخلاق وتحلوا بها وتناصحوا فيما بينهم.

ولعل أبرز ما في الشريعة الإسلامية، هو استشرافها لشؤون المؤمنين، فهي في ثورة اجتهادية دائمة، لم يقاربها أي فكر قانوني ماض أو معاصر في شؤون الاصلاح.

وما نراه اليوم من محاربة أعداء الأمة ومن يحاولون الهيمنة، وربط مصير شعوب العالم بفلكهم وتسخير مقدرات هذه الشعوب لخدمة السيد الذي يجب أن يطاع، لهو مما يدعو إلى المجاهرة بالقول، ورفض شتى أنواع المساومة، ونبذ الخوف، ومحوه من أفئدة المسلمين.

ولا أبالغ إن زعمت أن ما تعانيه الكثير من الشعوب، من قهر وحرمان من أبسط الحقوق، هو نتيجة منطقية لكبح الحرية الشخصية، وعدم الاعتراف بأبسط ما يستحق هذا المخلوق الذي كرمه الله في كتابه الكريم.

---

(60) سورة هود، الآية: 88.

الجناية وطمس الغاية:

ما إن أفلت شمس الحرية، وحرم الفرد الحق الذي كفله له الله، حتى عم ظلام الجور، وساد الأدعياء، واختلط الحابل بالنابل.

وفي زماننا وبعد أن تخلينا عن هذا الحق، صار الأمر مريعاً، حيث إن كل من يصدح بالحق، وخاصة فيما يتعلق بقضايا الأمة، أصبح يتهم بالأصولية، والتي لا تعني بلغتهم غير الإرهاب، هذا المصطلح الذي وضعوا له التعريف الذي يتناسب ومقتضى حالهم، فهي دعوة باطلة وشماعة يعلق عليها أعداء الأمة كل ما يرونه غير مواكب لرؤاهم الحالية، وغير متمش مع معطيات حروبهم الاستباقية.

إننا بتخاذلنا وإحجامنا عن ردع السفهاء، وإيقاف كل معتد عند حده، نكون قد أسهمنا في توطين هذه الطفيليات، وبالتالي نمكنها من العبث بمصير الأمة جمعاء.

وإذ نعلن ما نؤمن به لم نكن بحال متجاوزين حدود القانون، أو شاقين عصا الطاعة. إننا بهذا نمارس حقاً أخلاقياً، ونؤدي واجباً اجتماعياً، ونحيي شعيرة دينية، فالدفاع عن القضايا الدينية والأخلاقية، يعتبر جزءاً من واجب المؤمن، وامتثالاً لأوامر الله الناتجة عن حق تكريمه.

أليس من حقنا أن نعبر عما يجيش بخاطرنا، تجاه ما يجري على الساحة الاقليمية أو الساحة الدولية، وفيما يتعلق بقضايانا المصيرية؟ أليس من حق هذه الأمة على النخبة من أبنائها قرع ناقوس الخطر، وإعلان أننا مستهدفون ـ بعيداً عن مشجب المؤامرة ـ في كل شيء، حتى في أحقية العيش عبيداً وتبعاً.

إن حق التكريم المتضمن حرية التعبير أصبح اليوم أكثر إلحاحاً، وإذا لم يسمح للمسلم ممارسة هذا الحق المشروع، فإننا سنموت وستموت هذه الأمة، وموتها ليس بالضرورة أن يكون حسياً، فالموت المعنوي أسوأ بكثير مما يتجرعه المسلمون على كل الأصعدة، فالمسلم إرهابي، والمسلم متطرف، وهو متخلف، وليس من شأنه أن يعيش كريماً فهو يجب أن يكون مطارداً، مستباح

الديار، مهدور الكرامة، مدنس العرض، مسلوب الإرادة، ليس له من الأمر من شيء، يؤمر فيطيع، ويصفع على خده الأيمن، فيخلع ملابسه ليضرب على (قفاه)، فهو في محل نصب (بسكون المهملة) ونصب (بفتحها) دائماً.

وعلى الجملة، فاختلاف الآراء وتعددها تبلغ في الإسلام مبلغ الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وقد تكبت أو تقهر، لكنها ستبقى سنة من سنن الله التي لا تبديل له ولا تحويل.

الخاتمة

المقصد الأسمى للتشريع الإسلامي هو: حفظ نظام المجتمع المسلم واستدامة صلاحه، ولا يتحقق هذا الصلاح إلا بمراعاة حقوق الإنسان. هذا الصلاح الذي يشمل صلاح عقله وعمله وصلاح ما بين يديه، وإعطاءه حقوقه كاملة، فهو بهيمنته على هذه الأرض استحق هذا التكريم، الذي لا يتحقق إلا بمراعاة حقوقه وواجباته.

إن مقاصد الشريعة توجد في كل ما يمكن أن يقع، فهي ليست مصادر تشريع خارجية، وأي حكم كان ضرورياً أو كان غير ذلك، وكان مأخذه المصلحة، يعد حكماً شرعياً، أرشدنا الله إليه من تفهم آيات قرآنه ومدارسة سنة نبيه. والمقصد العام من الشريعة الإسلامية، هو: «عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به»[61].

وبعد فإن أهم ما قارب هذا العمل مواءمته، وإثارة الحوار حوله يمكن اختصاره في النقاط التالية:

أولاً: امتنان الله على هذا المخلوق بأن جعله من المكرمين، وبأن ميزه بالعقل والتفكير، والذي اعتبرته مقصداً من مقاصد الشرع وهدفاً من أهداف التشريع، التي يجب أن يحرص أولوا الأمر على مراعاته.

---

(61) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص41.

ثانياً: إن ما عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وما فيه من مواد، نستطيع القول إنها وعلى حد تعبير أحد المفكرين «وإذا عدلنا بعض ما فيها من ألفاظ، قصد بها مجارات بعض التيارات، أو تملق بعض الغرائز، أو ملاحظة بعض التقاليد، وسعنا في النهاية أن نقول: تلك بضاعتنا ردت إلينا»[62].

ثالثاً: أحقية هذا المخلوق في التعبير عن رأيه، ومجاهرته بما يرى فيه المصلحة العامة للعباد والبلاد.

رابعاً: اعتبار أن ما نعانيه من ضياع وتشرذم واضمحلال، ومن تسلط لقوى الشر المتمثلة في الصهيونية العالمية ومن ورائها حامية حمى الامبريالية، مرجع ذلك جميعاً إلى عدم افساح المجال أمام قوى الخير في التعبير عن رأيها والمشاركة في صنع القرار السياسي.

خامساً: إن ما حاولت مقاربته في هذا العمل، ليس بيان الحكم الشرعي لقضية المقاصد، أو دراسة المصلحة والمقصد دراسة فقهية تتعلق بالأصول والأحكام، على الرغم من الأهمية القصوى لهذا القصد بل إن محاولتي كانت مقاربة إلى اعتبار أن تكريم الله للإنسان وامتنانه عليه بهذا الفضل، يقتضي كفالة ابداء الرأي له، وأنه آثم إن لم يقم بما أرشده الله إليه.

سادساً: هناك الكثير ليثار حول ركائز هذا العمل، مثل تتبع قضية كفالة ابداء الرأي لغوياً وتاريخياً، وارتباط حرية ابداء الرأي به.

---

(62) صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، ص200.

مصادر البحث

1 ـ أمين، أحمد. **فجر الإسلام**، داء الكتاب العربي، 1969، بيروت.

2 ـ التونجي، عبد السلام، **الشريعة الإسلامية في القرآن ميزاتها وخصائصها**، اقرأ للطباعة والترجمة والنشر والخدمات الإعلانية 1990، روما.

3 ـ حامد، حسين. **مقاصد الشريعة وطرق الاجتهاد التي ترجع إليها**، المطبعة العالمية 1969، القاهرة.

4 ـ الزبيدي، محمد. **تاج العروس** (قاموس)، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، بلا تاريخ.

5 ـ الشاطبي، أبو اسحاق **الموافقات**، تح، محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

6 ـ شلابي، جمال. **الطوفي وإشكالية انضباط المصلحة**. رسالة ماجستير جامعة قار يونس، بنغازي، 1994.

7 ـ الصالح، صبحي. **الإسلام ومستقبل الحضارة**، دار الشورى 1982 بيروت.

8 ـ ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. (تفسير) الدار التونسية للنشر 1984، تونس.

9 ـ العالم، يوسف. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، دار الحديث 1997، القاهرة.

10 ـ الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت.

11 ـ الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة ومكارمها**، مطابع الرسالة، 1966، الدار البيضاء.

ابن القيم، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. دار الجيل، بيروت.

12 ـ القرضاوي، يوسف. **منهاج الإسلام فتاوى معاصرة**، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

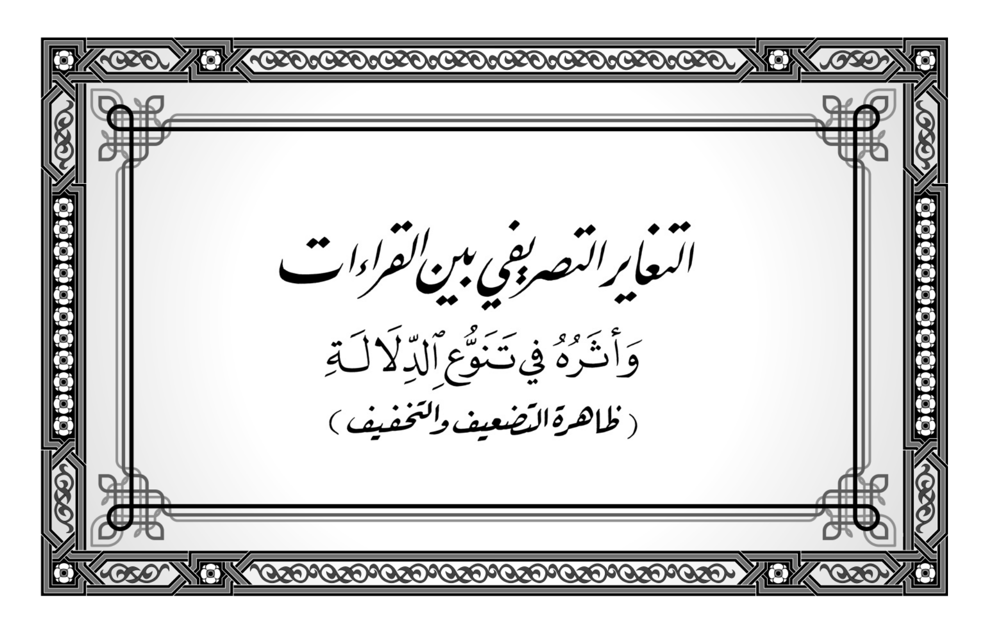
13 ـ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، **فلسفة التشريع الإسلامي**، سلسلة الندوات، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1988.

14 ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة الوطنية للتوزيع، 1975، تونس.

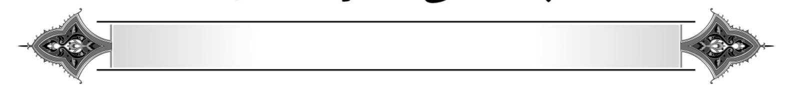
مجلة العربي، العدد رقم: 527، 2002.



الدراسات اللغوية والأدبية



د. ساسي امحمّد مانيطه
جامعة السابع من إبريل - الزاوية



تـوطئـــة[1]

معنى التغاير:

التغاير: مصدر الفعل تغاير، مطاوع غيَّر مضعف العين بمعنى بدَّل، يقال: غيَّر الشيء: بدل به غيره، أو جعله على غير ما كان عليه، وفي المحكم لابن سيدة «تغيَّر الشيء عن حاله: تحوّل. وغيَّره: حوله وبدله، كأنه جعله غير ما كان»[2] وفي القاموس «تغيَّر عن حاله: تحوَّل، وغيره: جعله غير ما كان، وحوله وبدله»[3].

(1) القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
(2) المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، علي بن إسماعيل بن سيدة، ت: مراد كامل.
(3) القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبدي.

معنى التَّصريف:

التَّصريف في اللُّغة: مصدر الفعل صرَّف المضاعف، ومعناه: غيَّر، جاء في القاموس: «تصريف الرياح: تَحَوُلها من وجه إلى وجه، وصرَّفته في الأمر تصريفاً فتصرَّف: قلَّبته فتقلَّب[4].

والتَّصريف في الاصطلاح: «علم بأصول تُعرف بها أبنية الكلم التي ليست باعراب»[5] والمراد بأبنية الكلم «هيأتها التي يمكن أن يشاركها فيها غيرها، وهي عدد حروفها المرتبة، وحركاتها المعينة، وسكونها، مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية، كلٌ في موضعه»[6].

وبناء على ما ذُكر يكون المراد بالتغاير التّصريفي: التغيير الذي يحدث في صورة الكلمة، وصيغها قبل التركيب. ولما كان ذلك يحدث كثيراً في ألفاظ القرآن الكريم بسبب تنوع القراءات، الأمر الذي ينشأ عنه أحياناً تنوع في الدلالة واختلاف في المعنى، فإن هذا البحث يعرض صوراً من تلك الظواهر، تتلوه ـ إن شاء الله ـ أبحاث في الاتجاه نفسه.

صور التغاير التصريفي بين القراءات:

1 ـ التغاير بين الألفاظ بالتَّضعيف أو التخفيف مثل اختلاف القراءات في لفظ «المعذِّرون»[7] بين تضعيف الذال، وتخفيفه، واختلاف القراءات في لفظ «تلقونه»[8] بين تضعيف القاف وتخفيفه، ونحو ذلك مما سيجيء.

2 ـ التغاير بين الألفاظ من حيث اختلاف الحركات، كاختلاف القراءات في لفظ «قرح»[9] بين ضم القاف وفتحها، واختلافها في لفظ «كره» بين ضم الكاف وفتحها ونحو ذلك.

---

(4) المصدر السابق.

(5) شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي.

(6) المصدر السابق.

(7) من قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ﴾ [التوبة: 90].

(8) من قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾ [النور: 15].

(9) من قوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ﴾ آل [عمران: 140].

3 ـ التغاير بين الألفاظ من حيث إثبات بعض حروف اللفظ، أو حذفها كاختلاف القراءات في لفظ «قاتل»[10] الذي تغايرت قراءاته بين إثبات الألف وحذفها وكذلك اختلافها في لفظ «فرَّقوا»[11] الذي تغايرت قراءته بين حذف الألف وتشديد الراء وإثباتها وتخفيف الراء، ونحو ذلك.

ولما كنت قد خصصت هذا لبحث لعرض أمثلة للصورة الأولى فإن الأمثلة التي سأعرضها ليست على سبيل الحصر وإنما هي أمثلة لتأكيد وجود تلك الظاهرة في قراءات القرآن الكريم متواترها وشاذِّها.

من صور التغاير التَّصريفي بين القراءات (التّضعيف أو التّخفيف)

1 ـ في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ﴾[12] اختلف القراء في لفظ «تعلمون» فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو «تعْلَمون» بإسكان العين وتخفيف اللام، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي «تُعَلِّمون» بضم التاء وكسر اللام مضعفاً[13]، ومعلوم أن ثمة فرقاً في الدلالة بين «تعلِّمون» مشدّدة، و«تعلمون» مخففة وإن كانتا تلتقيان في مادة (ع ل م)، إذ «تُعَلِّمون» المشددة معناها: تمارسون مهنة التعليم، و«تعلَمون» المخففة معناها تعرفون الأشياء، وتدركون كنهها، ومن ثم ترتب على ذلك التغاير التصريفي بين الفعلين في القراءتين المتواترتين تغاير في الدلالة، وعلّل أصحاب كل قراءة وجه الرواية التي قرؤوا بها، يقول الطبري: «قراءة التخفيف تعني: بِعِلْمِكم الكتاب، ودراستكم إياه، وقراءتكم»[14]، ثم ذكر تعليل القراء الذين اختاروا هذا الوجه من القراءة وهو قولهم: «لو كان التشديد في اللام وضم التاء لكان الصواب في «تدرسون» بضم التاء وتشديد الراء»[15]، وأما علّة الذين

---

(10) من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: 216].

(11) من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا﴾ [الأنعام: 159].

(12) سورة آل عمران، الآية: 79.

(13) انظر: إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه 1/ 117 والبحر المحيط لأبي حيان 2/ 538.

(14) تفسير الطبري 3/ 327.

(15) انظر: المصدر السابق.

اختاروا التشديد فهي تفيد «أن من وصفهم بالتعليم فقد وصفهم بالعلم، إذ لا يُعَلِّمون إلا بعد علمهم بما يُعلِّمون، [إذ] لا موصوف بأنه يُعلِّم إلا وهو موصوف بأنه عالم، فأما الموصوف بأنه عالم فهو غير موصوف بأنه معلم غيره»[16].

وقال الفراء: «تُقرأ: تُعلِّمون وتَعْلمون، وجاء في التفسير: بقراءتكم الكتب، وعلمكم بها، فكان الوجه: تَعلمون، وقرأ الكسائي وحمزة: تُعلِّمون، لأن العالم يقع عليه يُعلِّم ويَعلم[17].

أما أي القراءتين أجود ـ عند من يرى التفاوت بينَ القراءات ـ فإن قراءة التشديد «أبلغ في المدح لأنهم لا يُعلِّمون إلا وقد علموا هم، ولا يكون العالم كاملاً حتى يعمل بعلمه وأحد عمله: تعليمه غيره»[18].

2 ـ ومن ذلك اختلاف القراءات بين تشديد وتخفيف لفظ «ميت» وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم مفرداً: منكراً، ومعرفاً سبع عشرة مرة:

* في سورة آل عمران الآية: 27 قال تعالى: ﴿وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾.

* في سورة الأنعام الآية: 95 قال تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾.

وفي الآية: 122 قال تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾.

* في سورة الأعراف الآية: 57 قال تعالى: ﴿سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾.

* في سورة يونس الآية: 31 قال تعالى: ﴿وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾.

---

(16) انظر: المصدر السابق.

(17) انظر: معاني القرآن للفراء 1/ 224.

(18) إعراب القراءات السبع لابن خالويه 1/ 117، وانظر: معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج 1/ 436.

* في سورة إبراهيم الآية: 17 قال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾.

* في سورة الفرقان الآية: 49 قال تعالى: ﴿لِّنُحْـِۧيَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾.

* في سورة الرُّوم الآية: 19 قال تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾.

* في سورة فاطر الآية: 9 قال تعالى: ﴿فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾.

* في سورة الزمر الآية: 30 قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾.

* في سورة الزخرف الآية: 11 قال تعالى: ﴿فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾.

* في سورة الحجرات الآية: 12 قال تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ﴾.

* في سورة ق الآية: 11 قال تعالى: ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ﴾.

وقد اختلفت القراءات بين تضعيف الياء وتخفيفها من سورة إلى أخرى إذ قرأ نافع بالتشديد في كل القرآن، وقرأ حمزة والكسائي، وفي رواية حفص عن عاصم بالتشديد في غير الآية 122 من سورة الأنعام، والآية 12 من سورة الحجرات، وقرأ الباقون بالتخفيف في الجميع(19) ونتج عن ذلك الاختلاف في القراءات اختلاف في الرؤية الدلالية، فمن قائل بأن اللفظين بمعنى واحد، ومن قائل بأن «ميِّت» المشددة استعملها العرب لما لم يمت، وسيموت، واستعملوا المخففة لما مات وها هو ذا البيان:

أ ـ القول باتفاق اللفظين في المعنى:

يميل معظم المفسرين إلى القول بأن «ميِّت» مشددة، أو مخففة هي لمعنى واحد، وأن التشديد إنما حدث لعلّة تصريفية بحتة يقول أبو عبيدة في مجاز قوله

(19) انظر: إعراب القراءات السبع 1/ 110، ومختصر في شواذ القراءات لابن خالويه ص144، والنشر في القراءات العشر 2/ 224.

تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[20]: هي تخفيف ميِّتة، ومعناهما واحد، خففت أو ثقلت كقول ابن الرعلاء:

ليس من مات فاستراح بميْت إنما الميْت ميِّت الأحياء
إنما الميْت من يعيش ذليلا سيئاً باله قليل الرجاء[21]

ويقول ابن خالويه: «فمن شدّد فهو على أصل الكلمة، لأنه لما اجتمع واو وياء والسابق ساكن قلبوا من الواو ياء وأدغموا الياء في الياء»[22] وقال أبو عليٍّ الفارسيِّ: «الميِّت هو الأصل، والواو التي هي عين منه انقلبت ياء لإدغام الياء فيها[23] وقال أبو حيّان بعد ذكر القراءتين: «هما لغتان جيدتان، وقد جمع بينهما الشاعر في قوله:

ليس من مات فاستراح بميْت إنما الميْت ميِّت الأحياء[24]

ب ـ القول باختلاف اللفظين في المعنى:

من المفسرين من أشار إلى اختلاف الدلالة بين اللفظين بسبب التغاير التصريفي بين القراءات، فالطبري وهو يفسر الآية السابعة والعشرين من سورة آل عمران يقول: «تثقيل الياء من الميِّت بمعنى أنه يُخرج الشيء الحيَّ من الشيء الذي قد مات وممَّا لم يمت، وقرأت جماعة أخرى منهم: «تُخرج الحيَّ من الميْت وتُخرج الميْت من الحيِّ: «بتخفيف الياء من الميت، بمعنى أنه يُخرج الشيء الحيَّ من الشيء الذي قد مات دون الشيء الذي لم يمت، وتُخرج الشيء الميت دون الشيء الذي لم يمت من الشيء الحيِّ، وذلك مثقل الياء عند العرب ما لم يمت، وسيموت، وما قد مات، وأما الميْت مخففاً فهو الذي قد مات»[25]، وقال ابن عطية: «وذهب قوم إلى أن الميْت بالتخفيف إنما يستعمل

(20) سورة المائدة، الآية: 3.
(21) مجاز القرآن لأبي عبيدة 1/ 149، 148.
(22) إعراب القراءات السبع 1/ 110.
(23) أنظر: المحرر الوجيز لابن عطية 1/ 418.
(24) البحر المحيط لأبي حيان 1/ 660.
(25) تفسير الطبري 3/ 226.

فيما قد مات، وأما الميِّت بالتشديد فيُستعمل فيما مات، وفيما لم يمت»[26]، وقد خطَّأ الزّجّاج هذا القول، واعتبر بيت ابن الرعلاء شاهداً لمجيء اللفظين بمعنى واحد، قال: «وقال بعضهم: الميِّت يقال لما لم يمت، والميْت لما قد مات، وهذا خطأ، إنما ميِّت يصلح لما قد مات ولما سيموت، قال الله ـ عز وجل: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[27] وقال الشاعر في تصديق أن الميِّت والميْت بمعنى واحد:

ليس من مات فاستراح بميْت إنما الميْت ميِّت الأحياء[28]

وإذا كانت جل الآيات التي وردت فيها لفظة «ميت» مذكراً أو مؤنثاً بالتاء تحتمل ما قرره أصحاب الرأي فإن سياق الآية: 12 من سورة الحجرات قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ بالتخفيف وهي قراءة الجمهور من القراء يدل على أن «ميْت» لما مات، إذ أن المراد المبالغة في التنفير من الغِيبة التي نزلت الآية في شأنها، والدليل على أن «ميْتاً» في الآية لما مات: قال بعضهم: إن من أوجه الشبه بين الميْت والغائب: أن الميْت لا يحسّ وكذلك الغائب لا يسمع ما يقول فيه المغتاب[29].

وكذلك استدلوا على أن تشديد «ميِّت» يدل على ما لم يمت بعدُ باتفاق القراء على التشديد في الآية: 17 من سورة إبراهيم وهي قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾، وكذلك الآية: 30 من سورة الزمر، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾، ففي الآية الأولى يصف الباري ـ عزّ وجلّ أحوال الكافر عند الاحتضار، وما يصيبه من الآلام عند سكرات الموت، فهو يشعر بالموت يأتيه، وما هو بميت، وفي الآية الثانية يخاطب رب العزّة ـ سبحانه ـ رسوله محمداً ـ ﷺ، وأمته بأن كلا صائر إلى الموت، فالمخاطبون لم يموتوا

(26) المحرر الوجيز لابن عطية 1/ 418.
(27) سورة الزمر، الآية: 30.
(28) معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج 2/ 144.
(29) أنظر: البحر المحيط 1/ 114.

بعد[30]، فسياق الآيتين، واتفاق القراء على التشديد فيهما يشعران باختلاف الدلالة الناتج عن التغاير التصريفي بين قراءتي التشديد والتخفيف في لفظ «ميت» والله أعلم.

3 ـ ومن ذلك اختلاف القراءات بين التشديد والتخفيف في لفظ «المعذرون» من قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ﴾[31] حيث قرأها جمهور القراء بفتح العين وكسر الذال مشددة «المعَذِرون» وقرأ يقوب بن أبي إسحاق الحضرمي المتوفى سنة 205 هـ ـ أحد القراء العشرة «المعْذِرون» بسكون العين وكسر الذال خفيفة، وقرئت في الشواذ «المُعَذّرون» بفتح العين والذال مشددة[32]. والذي يعنينا في هذا المقام لبيان أثر التغاير التصريفي في الدلالة: قراءة الجمهور «المُعَذِّرون» بفتح العين وكسر الذال مشددة اسم فاعل من عذَّر، وقراءة يعقوب «المُعْذرون» بسكون العين وكسر الذال مخففة اسم فاعل من أعذر، فما الفرق الدلالي بين عذَر وأعذر؟.

أما قراءة الجمهور «المُعذِّرون» مشددة فهي إما أن تكون اسم فاعل من عذَّر المضاعف: من لم يثبت له عذر[33]، قال الفراء: «أما المعذّر على جهة المفعّل، فهو الذي يعتذر بغير عذر[34] وروي عن ابن عباس ـ رضي الله عنه أنه قال: في معنى الآية «لَعَنَ المعذّرين»، ذهب إلى من يعتذر بغير عذر[35] وقال الزّجّاج «يجوز أن يكون المعذّرون الذين يوهمون أن لهم عذراً، ولاعذر لهم[36]، وقال أبو حيان: «عذَّر مضاعف العين: تكلف العذر، ولا عذر له، ويقال عذّر في الأمر: قصّر فيه وتوانى، وحقيقته أن يوهم أن له عذراً فيما

(30) أنظر: المصدر السابق 5/ 403، و7/ 408.
(31) سورة التوبة، الآية: 90.
(32) أنظر: شواذ ابن خالويه 54، وإتحاف فضلاء البشر للدمياطي 2/ 96، والبحر المحيط 5/ 86.
(33) القاموس المحيط باب الراء فصل العين.
(34) معاني القرآن للفراء 1/ 448.
(35) انظر: المصدر السابق.
(36) معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج 2/ 464.

يفعل، ولا عذر له»[37]. وإما أن يكون«المُعذِّرون» أصله: المعتذرون اسم فاعل من اعتذر أدغمت فيه تاء الافتعال، كما تدغم في الصاد من اختصم، قال تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾[38]، وقد رُدَّ هذا لأن تاء الافتعال لا تدغم في العين لبعد مخرجيهما[39]، ومعنى اعتذر: قدَّم عذراً، كان له عذر أو لم يكن[40].

وأما قراءة يعقوب «المعْذِرون» مخففة اسم فاعل من أعذر بمعنى بلغ أقصى العذر قال الزّجّاج: «من قرأ المعْذِرون فتأويله الذين أعذروا أي جاؤوا بعذر»[41]، ومنه قولهم: قد أعذر من أنذر» أي قد بالغ في العذر من تقدم إليك فأعذرك»[42] فالتغاير التصريفي الذي حدث في الكلمة بسبب تنوع القراءات بين التشديد والتخفيف كان له أثر في الدلالة كما ذكرنا إلا أن أسباب نزول الآية قد يحدد المعنى المراد، فإن كان المعذرون هم الذين تخلفوا بعذر قدموه إلى النبي ﷺ، فقبله منهم، وأذن لهم في التخلف عن الغزو «وقيل هم رهط عامر بن الطفيل قالوا يا رسول الله لو غزونا معك أغارت أعراب طيّ على حلائلنا وأولادنا ومواشينا فعذرهم النبي ﷺ»[43] فهذا المعنى يتفق مع قراءة يعقوب «المُعْذِرون» مخففة، وإن كان المعذرون كما رُوي «قوم من غفار اعتذروا فلم يعذرهم النبيّ ﷺ، لعلمه أنهم غير محقين»[44] فهذا يتفق مع قراءة الجمهور «المُعَذِّرون» مشددة والله أعلم.

4 ـ ومن ذلك اختلاف القراء بين تشديد لفظ «مفرطون» وتخفيفه من قوله

---

(37) البحر المحيط 5/ 86.

(38) سورة يس، الآية: 49.

(39) أنظر: المحرر الوجيز لابن عطية 3/ 70، والبحر المحيط 5/ 86.

(40) أنظر: معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج 2/ 46.

(41) تفسير القرطبي 8/ 225.

(42) المصدر السابق.

(43) أنظر: المصدر السابق.

(44) أنظر: إتحاف فضلاء البشر للدمياطي 2/ 284، والبحر المحيط 6/ 391.

تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾[45] فقد قرأ نافع من السبعة وأكثر أهل المدينة «مُفرِطون» بكسر الراء مخففة، وقرأ باقي السبعة «مُفرَطون» بفتح الراء مخففة، وقرأ أبو جعفر يزيد بن القعقاع أحد القراء العشرة المتوفىٰ سنة 130 هـ.

«مُفرِّطون» مثقلة[46] وقد أدى هذا التغاير التّصريفي بين قراءة الجمهور وقراءة أبي جعفر إلى اختلاف الدلالة، فعلى قراءة نافع «مُفرِطون» اسم فاعل من أفرط يكون المعنى: تجاوز الحد في المعاصي، وأسرف فيها يقول الفراء: «مُفرِطون بكسر الراء: كانوا مُفرِطين في سوء العمل لأنفسهم في الذنوب»[47]، وقال الزّجّاج: «من قرأ مُفرِطون فالمعنى على أنهم أفرطوا في معصية الله، كما تقول قد أفرط فلان في مكروهي[48] فالإفراط في هذا بمعنى: تجاوز الحد في معاصي الله ـ عزّ وجلّ ـ[49] وأما قراءة باقي السبعة «مُفرَطون» بفتح الراء مخففة، فمعناها: متروكون منسبون من أفرطت فلاناً خلفي: خلفته ونسيته[50].

وقيل معنى: مُفرَطون مُقدَّمون إلى النار والعذاب إذ الفرط في اللغة التقدم يقال: فرِط يفرِط، وهو فارط وفرِط: تقدم، ومنه قيل لتباشير الصبح: أفراطه، ويقال في الدعاء للمُعزَّى: جعله الله لك فرَطاً وسلفاً صالحاً، وعليه جاء قول الرسول ﷺ «أنا فرطكم على الحوض»[51].

كأنه قال: أنا أولكم قُدُماً على الحوض، وقول الشاعر:

واستعجلونا وكانوا من صحابتنا   كما تعجَّل فرّاطٌ لورّاد[52]

ثم نأتي إلى قراءة التشديد «مُفرِّطون» وهي اسم فاعل من فرَّط بمعنى:

(45) سورة النحل، الآية: 62.

(46) أنظر: النشر 2/ 304، والبحر المحيط 5/ 419.

(47) أنظر: معاني القرآن للفراء 2/ 102.

(48) معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج 2/ 208.

(49) أنظر: المحرر الوجيز 3/ 404، والبحر المحيط 5/ 490.

(50) أنظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة 1/ 361.

(51) أنظر: الفائق في غريب الحديث للزمخشري 3/ 97.

(52) البيت للقطامي وانظر: المحرر الوجيز لابن عطية 3/ 403.

قصّر وضيّع حق الله وعباده، وعليه جاء قول الله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[53]. فقد تباينت الدلالات وفقاً لتباين القراءات، إذ تبين أن معنى أفرط بالغ في التقصير، أي كان يفعل الشيء بتقصير وأما فرّط فمعناه: ضيَّع ولم يفعل شيئاً، فالفرق بين المعنيّين دقيق والله أعلم.

5 ـ ومن ذلك التغاير التّصريفي بين القراءات اختلاف القراء بين التشديد والتخفيف في لفظ «العادين» من قوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ﴾[54] إذ قرأ الجمهور من القكراء «العادِّين» بتضعيف الدال، وقرأ الكسائي من السبعة في رواية، والحسن البصري «العادِين» مخففة، وقُرئت في الشواذ «العاديين» بيائين نسبة إلى عاد[55].

فأما قراءة الجمهور «العادِّين» بتضعيف الدال فمعناها واضح إذ هي جمع عادٍّ أي حاسب العدد ومُحصيه، وسياق الآيات مع هذا المعنى، فقد جاء السؤال بكم العددية في الآية السابقة قال تعالى: ﴿قَٰلَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ﴾[56]، وذلك يُشعر بأن لفظ «العادِّين»: جمع عادٍّ أي حافظ العدد، ولذلك لم يلتفت المتقدمون من العلماء إلى قراءة التخفيف فالفراء يوجه معنى الآية بقوله: «قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم لا ندري، فاسأل الحفظة هم العادّون»[57]، ووجَّهها الزّجّاج فقال: «فاسأل الملائكة الذين كانوا يحفظون عدد ما لبثنا[58] ومنهم من لم يجعل الملائكة هم العادّون، وإنما هم أهل الحساب، والآية تحتمل المعنيين كما وضَّح ابن عطية، وأبو حيان[59].

وأما قراءة التخفيف «العادِين» جمع عادٍ اسم فاعل من عدا عليه

---

(53) سورة الزمر، الآية: 56.

(54) سورة المؤمنون، الآية: 113.

(55) أنظر: شواذ ابن خالويه ص101 والإتحاف 2/ 249، والبحر المحيط 6/ 391.

(56) سورة المؤمنون: الآية: 112.

(57) معاني القرآن للفراء 2/ 243.

(58) معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج 4/ 25.

(59) أنظر: المحرر الوجيز 4/ 159، والبحر المحيط 6/ 390.

بمعنى ظلمه، وتجاوز معه الحد، وعلى هذا وُجِّه معنى الآية على النحو الآتي:

قال أبو حيان: «وقرأ الحسن والكسائي في رواية «العادِين» بتخفيف الدال، أي الظلمة، فإنهم يقولون كما نقول»[60]، وزاد الألوسي قوله: «كأن الأتباع يُسمُّون الرؤساء بذلك لظلمهم إياهم بإضلالهم»[61]، وهذه القراءةُ وإن لم يعضدها السياق إلا أنها من القراءات المروية عن الكسائي وهو من القراء السبعة، وعن الحسن البصريِّ وهو من القراء الأربعة عشر، كما أن المعنى العام الذي تتحدث عنه الآيات، وهوموقف الكافرين يوم الحساب الذين يحاول بعضهم إلقاء اللوم على بعض كما صور القرآن الكريم ذلك في كثير من آياته مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾[62]، هذا المعنى يجعل الآية التي نحن بصدد الحديث عنها تحتمل وجه قراءة التخفيف في لفظ «العادِين» والله أعلم.

6 ـ ومما تغايرت دلالته بسبب التضعيف أو التخفيف في القراءات ما جاء في لفظ «تلقَّونه» من قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾[63] حيث قرأها جمهور القراء «تلقَّونه» بتضعيف القاف، وقُرئت في الشواذ: «تُلقُونه» بضم التاء والقاف مخففة، و«تَلقَونه» بفتح القاف مخففة وفيها قراءات متعددة لا يتسع المجال لذكرها[64] إذ المراد بيان التغاير الدلالي بين قراءتي التضعيف والتخفيف خاصة.

أما قراءة الجمهور «تلقَّونه» مضعفة القاف، فهي من التلقي، وتلقى الأمر

---

(60) البحر المحيط 6/ 391.

(61) تفسير الألوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) 18/ 70.

(62) سورة السبأ، الآية: 32.

(63) سورة النور، الآية: 15.

(64) قراءة التخفيف لابن السميفع. أنظر: شواذ ابن خالويه 102 والمحتسب لابن جني 2/ 104 والبحر المحيط 6/ 402.

وتلقَّنه وتلقَّفه بمعنى أخذه، ومنه تلقى فلان العلم عن فلان: أخذه عنه، وعلى هذا وُجِّهت قراءة الجمهور، والآية كما هو معلوم يدور معناها حول قصة الإفك، حيث كان الخائضون يتلقّون خبر السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ بنوع من التلقف لإشاعة الفاحشة في ذلك المجتمع الطاهر النقيِّ[65] يقول أبو عبيدة: «إذ تلقَّونه بألسنتكم مجازه: تقبلونه، ويأخذه بعضكم عن بعض»[66].

وأما قراءة التخفيف «تُلقُونه» بضم القاف فهي من ألقى إليه القول، وبالقول: أبلغه إياه والمعنى ـ والله أعلم ـ: إذ تلقونه بأفواهكم «وتديرونه فيها من غير علم، لأن الشيء المعلوم يكون في القلب، ثم يعبّر عنه اللسان، وهذا الإفك ليس محله إلا الأفواه»[67]، ويحتمل أن يكون المعنى من ألقى إليه بالا بمعنى: اكترث به واستمع إليه، أو من ألقى سمعه، أو إليه السمع، بمعنى استمع إليه وأصغى، وسياق الآيات يحتمل تلك المعاني فلقد كان الخائضون في الإفك وجلُّهم من المنافقين يُلقي بعضهم إلى بعض حديث الإفك فيجد لدى المستمع قبولاً، ويسعى الجميع بترديد تلك القصة الملفقة رغبة في إشاعة الفاحشة بين المؤمنين.

وقراءة «تَلقَونه» مضارع لقي يحتمل المعاني السالفة أيضاً، وإذا كانت قراءتا التخفيف من القراءات الشاذة، وقراءة التشديد هي القراءة المتواترة فإن التغاير التصريفي بين القراءتين نتج عنه تغاير في الدلالة، ورأينا معنى الآيات يحتمل ذلك، وتلك هي خصائص الأسلوب القرآني.

7 ـ ومن هذا القبيل اختلاف القراءات بين التشديد والتخفيف في لفظ «يُخربون» من قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[68] حيث قرأ الجمهور من القراء «يُخرِبون»

(65) أنظر: معاني القرآن للفراء 2/ 248.

(66) مجاز القرآن لأبي عبيدة 2/ 64.

(67) أنظر: المحتسب 2/ 104 والبحر المحيط 6/ 391.

(68) سورة الحشر، الأية: 2.

بكسر الراء مخففة، وقرأ أبو عمرو بن العلاء من السبعة، ووافقه الحسن واليزيدي بفتح الخاء وتضعيف الراء «يُخَرِّبون»[69]، فهل ثمة فرق في الدلالة بين «يُخرِبون» مخففة الراء ويُخَرِّبون» المضعفة؟

أما قراءة الجمهور «يُخرِبون» فهي من أخرب: ترك الموضع خرباً وذهب عنه قال الطبري: يُخربون بتخفيف الراء بمعنى يخرجون منها، ويتركونها معطلة خرابا[70] وأما قراءة أبي عمرو ومن وافقه يُخرِّبون بتضعيف الراء، فهو من خرَّب المكان هدَّمه وأفسده، قال الفراء: «الذين قالوا يُخرِّبون ذهبوا إلى التهديم الذي كان المسلمون يفعلونه»[71]، وقال الطبري أيضاً: «يُخرِّبون بالتشديد في الراء بمعنى يهدمون بيوتهم. . . وكان أبو عمرو ـ فيما ذكر عنه ـ يزعم أنه إنما اختار التشديد في الراء لما ذكرت من أن الإخراب إنما هو ترك ذلك خراباً بغير ساكن، وإن بني النضير لم يتركوا منازلهم فيرتحلوا عنها، ولكنهم خربوها بالنقض والهدم، وذلك لا يكون فيما قال إلا بالتشديد»[72]، فأبو عمرو بن العلاء يرى فرقاً في الدلالة بين خرَّب المضعف وأخرب المزيد بالهمزة، وإن كان الإخراب لا يكون إلا أثراً للتخريب، ولما كان سياق الآية يدل على أن الرسول ـ ﷺ، والمسلمين لمَّا حاصروا يهود بني النضير، وعلم هؤلاء أن مصيرهم سيكون كمصير أسلافهم يهود بني قينقاع وهو الإجلاء، عندئذٍ شحُّوا على ترك البيوت سليمة للمؤمنين، فهدَّموا وخرَّبوا وأفسدوا، ثم أجلوا عنها وتركوها خراباً فالمعنى العام للآية يحتمل التخريب والإخراب[73]. بمعنييهما اللذين أفادهما الوضع اللغوي، حيث إن فعَّل المضاعف وأفعل قد يجيئان بمعنى واحد، وقد يختلفان فتفيد كل صيغة معنىً مغايراً يقول سيبويه: «قد يجيء فعَّلت وأفعلت في معنى واحد مشتركين كما جاء فيما صيرته فاعلاً ونحوه وذلك: وعزَّت إليه

(69) أنظر: النشر 2/ 386 وتفسير الطبري 28/ 30، والبحر المحيط 8/ 242.
(70) أنظر: تفسير الطبري 28/ 30.
(71) معاني القرآن للفراء 3/ 143.
(72) أنظر: تفسير الطبري 28/ 30.
(73) المحرر الوجيز لابن عطية 5/ 284.

وأوعزت إليه، وخبَّرت وأخبرت، وسميت وأسميت، وقد يجيئان مفترقين مثل: علَّمته وأعلمته، فعلّمت: أدّبت، وأعلمت: أذنت، وأذنت: أعلمت، وأذنت: النداء والتصويت بإعلان»[74].

وذهب ابن العربي وأبو حيان إلى أن التضعيف في: فعّل إنما هو بديل للهمزة في التعدية، يقول ابن العربي في توجيه آية سورة الحشر: «زعم قوم أن من قرأها بالتشديد أراد هدمها، ومن قرأها بالتخفيف أراد جلاءهم عنها، وهذه دعوى لا تعضدها لغة، ولا حقيقة، والتضعيف بديل الهمزة في الأفعال»[75]، وقال أبو حيان بعد ذكر القراءتين: «والقراءتان بمعنى واحد عُدِّي خرب اللازم بالتضعيف وبالهمزة»[76]، وكلام سيبويه الذي بناه على الاستعمال العربي لصيغتي فعّل وأفعل في معنيين مختلفين حجة في ذلك، وإذا قلتَ مثلاً: أقلت البيع بمعنى نقضته، فلا تقل: قوّلته في المعنى نفسه، وإذا قلت: أسمنته: وحدته سمينا فإن قلت: سمنته تعطي معنى صيرته سميناً، وتقول: أفحمته: وجدته مُفحماً، فإن قلت: فحّمته صار المعنى صيرته مفحماً، وكذلك تجد فرقاً في المعنى بين: جبّنته وأجبته وهكذا[77]. فهذه هي اللغة التي نفى وجودها ابن العربي وتبعه في ذلك أبو حيان.

8 ـ ومن أمثلة ما تغير مدلوله بسبب التغاير التصريفي في القراءات بين التضعيف والتخفيف ما ورد في لفظ «يُدَعُّون»، ولفظ «يدُعُّ» من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾[78]، وقوله سبحانه: ﴿فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ﴾[79] حيث قُرِىء الفعلان بالتشديد، وبالتخفيف، فقد قرأ جمهور القراء بتشديد العين وفتح الدال في الفعلين، وقُرِىء شاذاً بإسكان الدال وتخفيف

---

(74) الكتاب لسيبويه، ت: عبد السلام هارون 4/ 62.

(75) أحكام القكرآن لابن العربي 4/ 1766.

(76) البحر المحيط 8/ 242.

(77) شرح شافية ابن الحاجب 1/ 90.

(78) سورة الطور، الآية: 13.

(79) سورة الماعون، الآية: 2.

العين[80] وقد ترتب على هذا التغاير التصريفي اختلاف في الدلالة، فأما قراءة الجمهور «يدَعُّون» «يدَعُّ» بالتشديد فهي من: دعَّ: دفع بعنف وجفوة وعلى هذا المعنى جاء التفسير، يقول أبو عبيدة: «يُدعّون: أي يُدفعون، يقال: دععتُ في قفاه أي: دفعت»[81]، ويقول الزّجّاج في تفسير معنى «يدعّون»: «أي يوم يزعجون إليها إزعاجاً شديداً، ويُدفعون دفعاً عنيفاً، ومن هذا قوله: الذي يدعّ اليتيم أي: يدفعه عما يجب له»[82].

وأما قراءة التخفيف فهي من ودع: ترك، والفعلان: ودع ووذر ماضيهما قليل الاستعمال قياساً إذ استغنت العرب عن ذلك باستعمال الفعل ترك وتصاريفه[83] وعلى هذا المعنى جاء في تفسير آية سورة الطور أنه يقال للمكذبين يوم القيامة «هلموا إلى النار وادخلوها دعّا مدعوعين»[84]، وفي تفسير آية سورة الماعون: يدع اليتيم بالتخفيف: يتركه فلا يُحسن إليه[85]، وقال ابن جنّي معناه: «يَعرِض عنه ويجفوه، فهو صائر إلى معنى قراءة العامة «يدعّ اليتيم»[86]، وإذا نظرنا إلى سياق الآيات نجد آية سورة الطور ﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ ترسم صورة المكذبين يوم القيامة الذين يستحقون الدفع بعنف وقوة إلى نار جهنم جزاء عنادهم وتكذيبهم في الدنيا، ووجدنا مفعولاً مطلقاً «دعّاً» مذكوراً لتقوية معنى عامله «يدعّون»، فالمعنى والإعراب يشعران بأن قراءة الجمهور بتشديد العين من «يدعّون» هي أدق وأبلغ في أداء المعنى من غير أن ننكر صحة قراءة التخفيف.

وأما آية سورة الماعون ﴿فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ﴾ فهي تحتمل

---

(80) أنظر: المحتسب لابن جني 2/ 374، والمحرر الوجيز 5/ 87، والبحر المحيط 8145.

(81) مجاز القرآن 2/ 231، وانظر: معاني القرآن للفراء 3/ 91.

(82) معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج 5/ 62.

(83) أنظر: البحر المحيط 8/ 480.

(84) أنظر: المصدر السابق.

(85) أنظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة 2/ 313، والبحر المحيط 5/ 527.

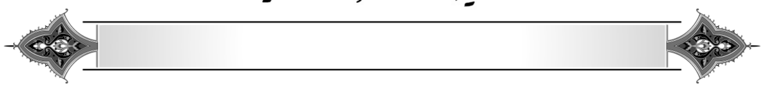
(86) المحتسب لابن جني 2/ 374.

المعنيين إذ ترك اليتيم وإهماله وجحود حقوقه كل ذلك يُلحق به الضرر، كما أن دعَّه، ودفعه ونهره كذلك، وإن كان الدعّ أبلغ في التعبير عن إلحاق الضرر. والله أعلم.

وبعد فقد رأينا ألفاظاً من القكرآن الكريم اختلفت تصاريفها من قراءة إلى أخرى بين التضعيف والتخفيف خاصة، ونتج عن ذلك تغاير في الدلالة، وأكد ذلك إما الاستعمال اللغوي، وإما سياق الآيات، ذلك لأن القرآن الكريم تميّز باشتماله على أفصح ما نطقت به العرب، وباستخدامه أرقى الأساليب في تنوع الدلالة، وبوضعه ألفاظاً في سياق معين يُشعرك بالمعنى المراد، ولا غرو فهو كلام الله الذي أنزله على أفصح خلقه محمد عبده ورسوله ـ ﷺ.



د. علي أبو القاسم عون
كلية الدعوة الإسلامية



في دراسة نحوية لأمن اللبس[1] عرفنا أن تحرير المعنى هو أهم مقاصد التقعيد، وأن أمن اللبس هو المطلب الأول في عملية التواصل، وهذا ما نريد تأكيده على المستوى الصرفي.

فالنظام الصرفي ـ بما فيه من صيغ تتميز بخواص نطقية ووظيفية، وبما فيه من اشتقاق تتشكل فيه المباني الصرفية، لتؤدي ما يقصد من معان، وما يصاحب ذلك من حذف وزيادة وإعلال وإبدال ـ لا بدّ أن يكون فيه أمن اللبس بين المبنى والمبنى غاية كبرى تحرص عليها العربية، ولضمان ذلك تقوم القيم الخلافية بدور التفريق بين المباني من ناحية الشكل ليكون هناك فارق بين المعنى الصرفي وأخيه[2]. فتنوع الوحدات الصرفية «المورفيمات» وتميّز كل «مورفيم» بخصائص

(1) العدد العشرون من مجلة الدعوة الإسلامية.

(2) اللغة العربية مبناها ومعناها ص146.

تجعله مختلفاً عن الآخر أمّن عدم التداخل بين المباني، فبحرف المضارعة والصيغة رُفِع اللبس بين الفعل المضارع وبين الفعل الماضي، وضم حرف المضارعة في الثلاثي المزيد بالهمزة جاء في مقابل فتحة الثلاثي المجرد، حتى لا يحدث لبس بينهما، لأن الهمزة في المزيد تزول في المضارع، فلو فتح حرف المضارعة لم يُعلَم أمضارع الثلاثي المجرد هو أم مضارع الثلاثي المزيد بهمزة[3] والألف والتاء في جمع المؤنث السالم جاءت في مقابل الواو والنون في جمع المذكر السالم، والميم والواو في صيغة اسم المفعول من الثلاثي فصلت بينه وبين اسم المفعول من غير الثلاثي[4].

يقول الرضي في الضرب الثاني للتمييّز بين معاني الكلم: «والثاني أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر يطرأ أحدهما أو أحدهما على الآخر أو الأُخر، فلا بد للطارىء إن لم يلزم من علامة مميزة له من المطروء عليه، ومن ثم احتاج كل مجاز إلى قرينة دون الحقيقة، وهذا الطارىء غير الإزم للكلمة لا يلزم أن يطلب له أخف العلامات، بل قد تغيَّر له صيغة الكلمة، كما في التصغير والجمع المكسر، والفعل المسند إلى المفعول. . .، وقد يجتلب له حرف دال عليه صائر كأحد حروف تلك الكلمة، كما في المثنى والجمع السالم، والمنسوب، والمؤنث، والمعرّف[5]. . .

وبصورة عامة فإن النظام «المورفولوجي» في العربية يقوم على مجموعة من السوابق Prefixes، واللواحق Suffixes والمقحمات Infixes، والصيغ التي تتميز بخواص نطقية ووظيفية من حيث الدلالة على المعنى، وهذه الملامح المميزة ضرورية لفهم المعنى وأمن اللبس، وهي تكاد تكون ثابتة ومطّردة[6].

---

(3) الأشباه والنظائر 1/ 337.

(4) نفسه 1/ 335.

(5) شرح الرضي على الكافية 1/ 61، باقي هذا الضرب يتصل بالمعنى الوظيفي للكلمة، أما الضرب الأول ففي المعاني المعجمية والسياقية.

(6) العربية والغموض ص120 و121.

ولو حاولنا حصر العلامات المميزة التي ترفع اللبس في المستوى الصرفي من خلال نص الرضِيّ، لوجدنا أنها تشمل القرينة، والصيغة والزوائد، وهذا يعني أن الانحراف عن هذه العلامات يؤدي إلى اللبس، والعدول الجائز هو المشروط بأمن اللبس أو اجتنابه، كما قال ابن مالك:

وإن بشكل خيف لبس يُجتنَب وما لباع قد يُرَى لنحو حبّ[7]

وقد صيغت القواعد الصرفية التي تضبط النظام الصرفي وتحكم قوانينه على أساس ما تتميز به الوحدات الصرفية من علامات فارقة، وما يضبط العمليات التصريفية بأحكام أصلية ليتحقق بذلك من أمن اللبس الذي يسعى إليه كل نظام من أنظمة اللغة[8].

ومع ما عرف في الصرف العربي من دقة وانضباط؛ حيث اتضحت الفروق بالمقابلة التي اعتمدت على عدة أمور، من أهمها: الحركة والمدّ والتشديد والتجرد والزيادة، فكانت مناط أمن اللبس، إذ بدونها تتشابه الصيغ، ويصبح التفريق بين المتشابهات أمراً بعيد المنال. مع ذلك حدث توافق في بعض الصيغ، وتشابه في صيغ أخر مع اختلاف المعنى، مما يضطر المستقبل إلى البحث عن علامات فارقة، واللجوء إلى قرائن فاصلة نصبها المرسل وكاد يخفيها.

وبذلك يتضح لنا اللبس اصطلاحاً في المستوى الصرفي، ويتلخص في التشابه بين بعض المباني والتوافق بين بعض الصيغ، مع اختلاف الدلالات والمعاني.

والآن نعرض لنماذج من مواضع اللبس وموانعه من خلال اتصالها ببناء الفعل وإسناده، وبالصيغ الصرفية، وصيغ التفضيل والعجب، ثم بتصريف الأسماء.

(7) مجموع مهمات المتون ص332.

(8) العربية والغموض ص120.

أولاً: بناء الفعل وإسناده وأمن اللبس:

أ ـ الفعل المضارع المسند إلى المخاطب وإلى الغائبة:

يبنى على صيغة «تفعل» في الإسنادين، تقول: أنت تقرأ، وهي تقرأ، وأنت تسعى، وهي تسعى، فالاتفاق واضح، ولا يعين على الفصل بين الصيغتين وتحديد المعنى إلا السياق، فمرجع الضمير المستتر في الفعل هو الذي يزيل اللبس، فإذا عاد الضمير على مخاطب فالإسناد إلى مخاطب، وإذا عاد على غائبة فالإسناد إلى غائبة[9]. وهذا الالتباس لا يحصل مع باقي الضمائر.

ب ـ الفعل المضارع المبدوء بتاء زائدة المسند إلى ألف الاثنين:

تقول في الماضي: هما تقابلا.

وفي الأمر مخاطباً الاثنين: تقابلا.

وفي المضارع المجزوم مع حذف التاء الزائدة: أنتما إن تقابلا فسوف تنازعا.

فيظهر الالتباس بين حالات الفعل، ولا يمكن إزالته إلا باللجوء إلى قرينة السياق لتحديد الزمن، ونوع ضمير المثنى المسند إليه، وإذا تتبعنا إسناد مثل هذا الفعل إلى باقي الضمائر لوجدنا حالات تشابه كثيرة لا يمكن إزالتها إلا بقرينة السياق[10].

ج ـ الفعل الماضي الأجوف المبني للمفعول:

نعلم أن القاعدة في بناء الماضي للمفعول هي ضم أوله وكسر ما قبل آخره، ولكن لو طُبِّقت هذه القاعدة على المعتل العين الواوي المسند إلى ضمير المتكلم أو المخاطب لأوقعت في لبس مع الفعل المسند إلى الفاعل، ففي مثل

---

(9) العربية معناها ومبناها ص149.

(10) نفسه ص149 و150.

«سامَ» تقول: سِمْتَ عند البناء للمفعول، لئلا يلتبس بـ«سُمتَ» المسند إلى الفاعل، وهذا العدول من الضم إلى الكسر لا يسري على الأجوف اليائي، فذاك يجب فيه الضم التزاماً بالقاعدة، واجتناباً للبس بالفعل المسند إلى الفاعل، حيث تقول في البناء للمفعول: بُعتَ يا زيدُ، وفي المسند إلى الفاعل: بِعتَ الثوبَ.

هذا الذي يجب أن يكون في المعتل العين عند بنائه للمفعول اجتناباً للبس[11]، أما إذا أخذنا بما جوّزه بعض النحاة، وهو الضم في الواوي والكسر في اليائي[12] فإننا نلتجأ إلى السياق لإزالة اللبس، والصواب ما ذهب إليه ابن مالك، وهو كسر الواوي للتفريق بين الفعل في الحالتين، وإن كان عدولاً عن القاعدة.

ثانياً: الصيغ الصرفية وأمن اللبس:

أ ـ صيغة «فاعل»:

مما يشترك في هذه الصيغة اسم الفاعل من «فَعَل» وفعل الأمر من «فاعَل»، حيث تقول ـ على سبيل المثال ـ في اشتقاق اسم الفاعل من «دَفَع»: دَافِع. وتقول في صوغ الأمر من «دَافَع»: دافِع، فالصيغتان متشابهتان، ولا بدّ لنا أن نبحث عن القرائن التي تحدد المبنىٰ المستعمل والمعنىٰ المراد، وهذه القرائن يمكن العثور عليها من خلال ما يمكن من الزيادة أو التصريف، أو الإسناد، أو ما يفهم من السياق[13]. فالتي تقبل الألف واللام اسم فاعل، والتي تقبل نون النسوة فعل أمر، والتي من خلال التصريف تكون من: دافَع يُدافِع، هي فعل أمر، أما التي تكون من تصريفات مدفوع ودفّاع فهي اسم فاعل، وإذا قبلت إحداهما الإسناد إلى ضمائر الخطاب؛ فتقول: دَافِعَا، دافعُوا، دافعي، دافِعْن، فهي فعل أمر، وإلا فلا، أما السياق فقد يتضح من خلاله أنّ «دافِعْ» اسم فاعل،

---

(11) شرح ابن عقيل 1/ 459.

(12) نفسه.

(13) اللغة العربية معناها ومبناها ص147 و148.

كأن يرد في مثل: حبّ الشهادة دافِعٌ للجهاد. أو فعل أمر في مثل: دافِعْ عن وطنك بكل ما تستطيع.

ب ـ صيغة «فَعْل»:

مما يشترك في هذه الصيغة على سبيل التمثيل المصدر من «عَدَلَ» والصفة المشهبة، وخير قرينة للتفريق هنا هو السياق، فهذه القرينة تسعفنا في إزالة الشبهة بين المعنيين، فلو وردت في جملة مثل: العدل أساسُ الأمن، تكون مصدراً، ولو وردت في جملة مثل هو الحَكَمُ العَدْل اللطيف الخبير، تكون صفة مشبهة[14].

ج ـ اسم الفاعل واسم المفعول من «افتعل» الأجوف:

نقول في اسم الفاعل من «اختار» على سبيل التمثيل: مُخْتار، وفي اسم المفعول: مُخْتار، حيث يظهر الاتفاق بين البناءين، وإن افترقا في الميزان الصرفي، وهذا يجعلنا نلجأ إلى قرينة السياق لتحديد المقصود، فإذا ورد البناء في مثل: هو المختار ليكون أميناً، فهو اسم مفعول، وإذا ورد في مثل: هو المختار معاونيه، فهو اسم فاعل،حيث يمكن أن نحول الجملة الأولى إلى: هو الذي اختاره القوم ليكون أميناً. والثانية إلى: هو الذي اختار معاونيه.

فمن خلال السياق نتمكن من إزالة اللبس بين البناءين.

د ـ المصدر الميمي واسم الزمان واسم المكان[15]:

1 ـ المصدر الميمي واسم الزمان واسم المكان من «يفعَل» و«يفعُل» ومعتل اللام «مَفعَل» بفتح العين؛ نحو: المشرَبُ، والمذهَبُ، والمكثَر، والمكتَبُ، والمسعَى، والمرمَى، والملهَى.

2 ـ الثلاثة على «مفعِل» بكسر العين من المثال الواوي مكسور العين، كالمورِد والموقِف والموئِل.

---

(14) نفسه.

(15) شرح الكافية الشافية 4/ 2244 و2245.

3 ـ اسم الزمان والمكان من «يفعِل» على «مفعِل» بكسر العين، نحو: المضرِب، والمجلِس.
ولتحديد الصيغة المقصودة نلجأ إلى السياق الذي وردت فيه.

4 ـ الصيغ الثلاثة تكون على صيغة اسم المفعول من غير الثلاثي[16]، وذلك بإبدال ياء المضارعة ميماً مضمومة وفتح ما قبل الآخر، فاسم المفعول من: «أجرى»، مُجْرَى. وهو نفس بناء المصدر الميمي واسم الزمان واسم المكان، حيث تطابقت الصيغ الأربع، وللتمييز بينها وتحديد المقصود نلجأ إلى قرينة السياق.

هـ ـ المصدر المختوم بالتاء واسم المرّة واسم الهيئة:

1 ـ المصدر الأصلي المختوم بالتاء واسم المرّة:

يصاغ اسم المرّة من الثلاثي على «فَعْلة» بفتح الفاء وتسكين العين، نحو: وقفتُ وَقْفةً، وإذا كان المصدر الأصلي من الفعل مختوماً بالتاء نحو: رحم رحمةً، فإنه يتوصل إلى صياغة اسم المرة بالوصف، لأنّ هناك لبساً بين المصدرِ الأصلي المختوم بالتاء من الثلاثي واسم المرّة، ولا يُزال هذا اللبس إلا بوصف اسم المرة، فنقول: رحم رحمةً واحدةً.

وهذا الالتباس حاصل كذلك بين المصدر المختوم بالتاء من غير الثلاثي واسم المرة منه، استعان استعانةً، فـ«استعانة» المصدر الأصلي للفعل وهي اسم المرّة منه، والوصف بالواحدة هو الذي يرفع اللبس[17].

2 ـ بين المصدر المختوم بالتاء من الثلاثي لبعض الأفعال واسم الهيئة تطابق، كما في قولك: نشدتُ نشدةً حيث تصلح «نشدة» لأن تكون المصدر الأصلي وأن تكون اسم الهيئة، لأن الوزن واحد، ولا سبيل إلى إرادة اسم الهيئة إلا بالوصف، فنقول: نشدتُ نشدةً طويلةً، أونشدةَ المضطرِّ[18].

---

(16) شرح الكافية الشافية 4/ 2247، وهمع الهوامع 6/ 54.
(17) شرح الشافية 1/ 179، وهمع الهوامع 6/ 53.
(18) شرح الشافية 1/ 179.

و ـ الصفة المشبهة:

فعيل بمعنى فاعل ـ وفعيل بمعنى مفعول.

من أجل أمن اللبس منعوا استعمال فعيل بمعنى فاعل في المفعول. كعليم وحفيظ وقدير ولطيف، فمثل هذه الصفات لا تكون بمعنى المفعول لما ذكرنا[19]، ولذلك لا تنوب صيغة فعيل هنا على صيغة مفعول.

وفعيل بمعنى مفعول يشترك فيها المؤنث والمذكر، فتقول: رجل جَرِيح، وامرأة جَرِيح، من غير تاء في المؤنث، وذلك إذا ذكر الموصوف، فإذا حذف لحقت المؤنث التاء، فتقول: بني فلان؛ لئلا يلبس[20]. وكذلك إذا جرد عن الوصيفة، حيث تقول: ذبيحة ونطيحة ورهينة، حتى لا يقع لبس.

ثالثاً: التفضيل والتعجب وأمن اللبس:

من شروط الفعل الذي يصاغ منه أفعل التفضيل ألاّ يكون من باب الألوان والعيوب؛ لأن الوصف منه: أفعل فعلاء، من غير اعتبار للزيادة على غيره، فلو بِنيَ منها التفضيل لالتبس أحدهما بالآخر[21]. فلو قلت: زيد الأبيض، يلتبس الأمر على السامع بين الصفة والتفضيل، فمنعوا التفضيل من الألوان اجتناباً للبس، ولذلك منعوا صَوْغ التعجب من الألوان والعيوب لتساويهما وزناً ومعنى[22]، ولكن الكسائي وهشام الضرير جَوَّزا صياغتهما من الألوان والعيوب[23]. وأجاز بعض الكوفيين الصياغة من السواد والبياض فقط؛ لأنهما أصل الألوان[24]، واعتبر الأستاذ عباس حسن قصر صياغة التعجب والتفضيل في الألوانِ على السواد والبياض تضييقاً لا داعي له، وأضاف «إنّ منع التفضيل

(19) همع الهوامع 6/ 56.
(20) نفسه 6/ 63.
(21) شرح الرضي علي الكافية 3/ 449.
(22) همع الهوامع 6/ 42.
(23) نفسه.
(24) شرح الرضي علي الكافية 3/ 450.

من كل ما يدل على لون تضييق لا داعي له أيضاً، ولا سيما بعد ورود السماع واشتداد الحاجة إلى القياس على ذلك الوارد، بسبب ما كشف عنه العلم في عصرنا، ودلّت عليه التجربة الصادقة من تعدد الدرجات في اللون الواحد، وفي العاهة الواحدة»[25].

وأشار إلى أن الالتباس الذي يحصل يمكن دفعه والتغلب عليه بالقرينة التي تزيله[26].

ومن شروط الفعل الذي يصاغ منه التعجب والتفضيل أن لا يكون مبنيّاً للمفعول لزوماً: كزُهِيَ، أَوْ لا: كضُرِبَ؛ لخوف اللبس[27].

وذكر ابن مالك أن صوغهما من الملازم للبناء للمفعول ليس فيه شذوذ، بل هو مطّرد في التفضيل وفي التعجب، لأنه لا يوقع في لبس[28]، فقالوا: ما أزهى زيداً، وما أعناه بحاجتك، وقالوا هو أزهى من ديكٍ، وهو أشهر منه[29]. ولكن الذي يوقع في لبس هو صياغتهما من فعل غير ملازم للبناء كـ«ضُرِبَ زَيدٌ»، فقولك: ما أضربه زيداً، يوهم خلاف المراد من التعجب، ويلتبس مع المصاغ من «ضَرَب زيدٌ».

وهذا يتضح عندما نعلم أنّ قياس التفضيل في أفعل أن يكون على الفاعل نحو: زيدٌ فاضل، وعمرو أفضل منه، لا على المفعول، نحو: خالد مفضول وبكر أفضل منه، لأنه لو جاز التفضيل على الفاعل والمفعول لالتبس التفضيل على الفاعل بالتفضيل على المفعول[30]. وإنما جعلوا القياس في الفاعل دون المفعول لأنهم لو جعلوه مشتركاً بين الفاعل والمفعول لكثر الاشتباه، فكان في الفاعل قياساً لكونه أكثر من المفعول، وقد استعملوه في المفعول قليلاً على غير

(25) النحو الوافي 3/ 398.

(26) نفسه.

(27) همع الهوامع 6/ 41.

(28) شرح الكافية الشافية 2/ 1126، وشرح التسهيل 3/ 45.

(29) شرح الكافية الشافية 2/ 1087 و1127.

(30) الأشباه والنظائر 1/ 336.

قياس نحو: أعذر وأشهر وألوم وأشغل، أي: أكثر معذورية ومشهورية وملومية ومشغولية[31].

وتجنباً للالتباس عدل عن واجب الإدغام، حيث تقول في التعجب: ما أحسننا! وفي النفي: ما أحسنَّا، وفي الاستفهام: ما أحسنُنا؟ فامتنع الإدغام في التعجب، وفي الاستفهام لئلا يلتبس أحدهما بالآخر، ولا يلتبس النفي بكل منهما[32].

رابعاً: تصريف الأسماء وأمن اللبس:

أ ـ زيادة النون في المثنى وجمع المذكر السالم:

1 ـ الزيادة كما أشار ابن مالك لرفع توهّم الإضافة، فالنون تسقط عند الإضافة، فهي فارقة بين المضاف وغير المضاف ومن ناحية أخرى ترفع توهم الإفراد في حال النصب، والمثنى في حال الرفع[33]، ولك أن تنظر في الأمثلة الآتية ليتضح لك أهمية النون في رفع اللبس؛ فمعنى قولك: رأيتُ بنين كرماء، يختلف عن: رأيتُ بني كرماء.

وكذلك: رأيت ناصرين باغين، يختلف عن: رأيتُ ناصري باغين. فلولا النون لالتبس المضاف بغير المضاف.

وقولك: زيداً، فيه التباس بين المفرد المنصوب حال الوقف، والمثنى المرفوع المجرد من النون، ولذلك زيدت النون في المثنى لإزالة اللبس بينهما[34].

والنون رفعت اللبس بين «هذا» للفرد و«هذان» للمثنى، وبين الاسم المنقوص «المهتدي» والمثنى «المهتدين»، فالنون علامة فارقة بين الإفراد

---

(31) شرح الرضي علي الكافية 3/ 451 و252.

(32) الأشباه والنظائر 1/ 338.

(33) شرح التسهيل 1/ 59، 60، وهمع الهوامع 1/ 163 و164.

(34) همع الهوامع 1/ 163.

والتثنية[35]، ولولا ذلك لاحتجنا إلى البحث في القرائن السياقية للتفريق ورفع الالتباس، والأَوْلَى والأفضل الاعتماد على العلامات لوضوحها وقربها.

2 ـ لم يجمعوا «حَيَّة» على «حي» لئلا يلتبس بـ«الحَيّ» الذي هو ضد الميت، فجمعوها على «حيّات» جمع مؤنث، وهذا خلاف ما كان من هذا النوع، كبقرة ونعامة وحمامة وجرادة، حيث أسقطوا في جمعه الهاء[36]، وحتى لو أخذنا بالرأي الذي يقول أن تلك جمع مؤنث، أمّا غيرها من مثل ما ذُكر اسم جنس وليس جمع تكسير، فإنه من الواضح أن جمع «حيّة» على «حيات» جاء لإزالة الالتباس بـ«حَيّ» الذي هو ضد الميت.

3 ـ الأصل دلالة كل لفظ على ما وضع له، فيدل المفرد على المفرد، والمثنى على اثنين، والجمع على جمع، وقد يعدل عن هذا الأصل إذا لم يقع لبس، وقسّم السيوطي هذا العدول إلى ما هو سماعي وما هو قياسي[37].

ومن العدول القياسي تجويزهم وقوع المفرد المثنى فيما يصطحبان ولا يفترقان، كالرِّجْلَيْن والعينين، تقول: عيني لا تنام، أي عيناي[38]؛ لوضوح المعنى وعدم الالتباس. وقد جوّزوا وقوع المفرد موقع الجمع كما في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾[39]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾[40]، وذلك لجعلهم كذات واحدة في الاجتماع والترادف[41]، ولوضوح المعنى. ومن ذلك قول الشاعر:

كلوا في بعضِ بطنكمُ تعفّوا ... فإن زمانكم زمنٌ خَمِيص[42]

(35) نفسه.
(36) الأشباه والنظائر 1/ 339.
(37) همع الهوامع 1/ 171 و172.
(38) شرح الرضي على الكافية 3/ 362.
(39) سورة الكهف، الآية: 50.
(40) سورة مريم، الآية: 82.
(41) شرح الرضي علي الكافية 3/ 362.
(42) الكتاب 1/ 210.

وجوّزوا وقوع الجمع موقع المثنى إذ لا لبس فيه، ومنه قولهم: ضع رحالهما[43]، حيث أمن اللبس؛ لأنه لا يكون للبعيرين إلا رَحْلان[44].

وهكذا لو تتبعنا هذا الباب لوجدنا أنه يجوز التناوب بين المفرد والمثنى والجمع، بشرط اتضاح المقصود وانتفاء اللبس.

ب ـ التصغير:

1 ـ القاعدة في التصغير إلحاق تاء التأنيث عند تصغير الثلاثي المؤنث الخالي من علامة التأنيث[45]، فتقول في يد: يُدَيّه، وفي أُذُن: أُذَيْنة، وفي دار: دُوَيْرَة، ولكن الخوف من اللبس دفعهم إلى عدم طرد القاعدة، فقالوا في شجر، وبقر، وخمس: شُجَير، وبُقَيْر، وخُمَيْس؛ لأنه لو ألحقت التاء لالتبس بتصغير شجرة، وبقرة، وخمسة المعدود به مذكر[46].

2 ـ اجتناباً للبس لم يصغّروا من ألفاظ إشارة المؤنث سوى «تا»، وتركوا تصغير «تي، ذه، ذهي»؛ لأن في تصغيرها التباساً بالمذكر[47].

ج ـ النسب:

1 ـ الأصل في النسب إلى المركب تركيب إضافة أن يُنسَب إلى صدر المركب، ولكنهم جوّزوا الخروج عن هذا الأصل إذا كان مؤدِّياً إلى لبس، وذلك إذا كان المركب علماً كُنيةً، نحو: أبو بكر، وأم كلثوم، فيقال: بكريّ، كلثوميّ.

وإذا كان المركب معرفاً صدره بعجزه، نحو: ابن عباس، وابن عمر، فيقال: عباسيّ، وعمريّ.

---

(43) الكتاب 3/ 622، وأمالي الشجري 1/ 51.

(44) شرح الرضي على الكافية 3/ 361.

(45) شرح ابن عقيل 4/ 150.

(46) شرح ابن عقيل 4/ 150، وهمع الهوامع 6/ 143.

(47) همع الهوامع 6/ 150.

وإذا كان النسب إلى المضاف لا يبيّن المنسوب إليه الحقيقي، نحو: عبد مناف، وناصر نجد، فيقال: منافي ومجدي[48].

2 ـ الكثير في المركب تركيب مزج النسب إلى صدره أيضاً مع الاستغناء عن العجز، ففي «حضرموت» يقال: حَضْرِيّ، ولكنهم أجازوا عند خوف اللبس النسب إلى الصدر والعجز بإلحاق ياء النسب لكل منهما، أو إلحاقها بالعجز مع ترك الصدر على حاله، فيقال: حَضْرِيّ مَوْتِيّ، وحَضْر موتِيّ[49]، وقد استحسن الأستاذ «عباس حسن» هذا الأخير لأنه أنسب الآراء اليوم[50]، فهو يخدم المصطلحات العلمية المتزايدة، والتي تدخل اللغة العربية من باب تعريب العلوم أو ترجمتها.

تلك بعض مواضع اللبس على المستوى الصرفي محاطة بطرائق منعه وسبل تجنّبه، وهي كما رأينا تقييدات للقواعد العامة، أو تجويزات للخروج عليها، أو تفريعات لأصولها، أو تنبيهات على القرائن المانعة للبس والمحررة للمعاني.

وقد لاحظنا أن العلامات الفارقة أفضل في منع اللبس من اللجوء إلى القرائن السياقية؛ لأن الأخيرة لا يمكن تقنينها وإخضاعها للتقنيات الحاسوبية، أما العلامات المتمثلة في السوابق واللواحق والمقحمات والأوصاف المبيّنة والصيغ المميزة ففي الإمكان حصرها وضبطها وإخضاعها لتقنيات الحاسوب.

مما تقدم وضُح لنا مدى اهتمام النحاة بوضوح المعنى، فالخوف من اللبس هو الذي يوجه النظام اللغوي، وهو الإطار العام الذي تتحرك فيه أنظمة اللغة المختلفة الصرفية والصوتية والنحوية، حيث يقوم كل نظام من خلال الأنظمة الأخرى بالتعبير عن المعنى بوضوح، أي دون لبس، وهو الهدف النائي

---

(48) همع الهوامع 6/ 157، والأشباه والنظائر 1/ 339، والنحو الوافي 4/ 739 و740.

(49) الأشباه والنظائر 1/ 339، والنحو الوافي 4/ 740.

(50) النحو الوافي 4/ 741.

من التفاهم باللغة[51]، فوضوح المعنى هو أساس التركيب اللغوي، والحرص على عدم اللبس هو الثابت الذي تتحرك حوله قواعد اللغة: يقول سيبويه في إطار التقعيد للمبتدأ: «ولا يبدأ بما يكون فيه لبس، وهو النكرة، ألا ترى أنك لو قلتَ: كان إنسان حليماً، أو كان رجل منطلقاً، كنت تلبس، لأنه لا يُتنكر لأن يكون في الدنيا إنسان هكذا، فكرهوا أن يبدأوا بما فيه اللبس، ويجعلوا المعرفة خبراً لما يكون فيه هذا اللبس»[52]. حيث بين شرط المبتدأ، وهو انتفاء اللبس فيه، ووضَّح أهمية هذا الشرط. ومن أجل رفع اللبس عللوا ظاهرة الإعراب، فالإعراب عندهم هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ[53].

فالقاعدة العامة التي تحكم النظام النحوي والنظام الصرفي هي أمن اللبس، من خلال الالتزام بالأصل المتمثل في الخصائص المميّزة، أو بالخروج عنه مع أمن اللبس[54].

وتَبَيَّن لنا أن من أسباب اللبس:

1 ـ احتمال بعض التراكيب النحوية لأكثر من معنى.

2 ـ وجود بعض الكلمات في التركيب غير مخصصة، أي تحتمل أكثر من معنى.

3 ـ تشابه بعض المباني وتداخل بعض المعاني، وتوافق بعض الصيغ.

4 ـ خروج التركيب أو المبنى عن قاعدة أمن اللبس.

وتأكد أن أهم العلامات المميزة التي ترفع اللبس:

1 ـ الإعراب بالحركات والحروف.

2 ـ إضافة كلمة أخرى لتوضيح المعنى.

---

(51) العربية والغموض ص120.

(52) الكتاب 1/ 48.

(53) الخصائص 1/ 35.

(54) العربية والغموض ص123.

3 ـ الزوائد.

4 ـ تغيير صيغة الكلمة.

5 ـ القرينة السياقية.

وأخيراً فإن من واجبنا نحو لغتنا في هذا العصر الذي تُستهدف فيه كل الأنساق الثقافية، وتُنتهك فيه الخصوصيات الحضارية ـ توسيع البحث العلمي اللغويّ الجاد، والنظر في آليات تطوير لغتنا، وإعادة صياغة تلك الآليات، بما يكفل الإتقان، ويحقق الاستمرار، ويبعث التجديد، لتعود لغتنا وعاءً للعلم ولساناً للحضارة، وصوتاً للحق، ومن بين البحوث اللغوية الجديرة بالإنجاز بحث أكاديمي أو أكثر في مواضع اللبس وموانعه يرصد مواضع اللبس في العربية، ويحلل مظاهره، ويستنبط أسبابه وعلله، ويحدد تقنيات أمنه ووسائل اجتنابه، من خلال التركيز على العلامات الفارقة، وتقليل اللجوء إلى القرائن السياقية التي تعصى على المعالجة الآلية.

إن الواجب الديني والقومي يدعونا إلى تقوية صمود لغتنا أمام عواصف العولمة وصواعقها، وذلك بتمكينها من مواكبة التطور المعلوماتي المتسارع، والتقدم العلمي المتزايد

والله المستعان

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم، مصحف الجماهيرية.

2 ـ الاشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي، تقديم الدكتور فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، 1984م.

3 ـ أمالي ابن الشجري، تحقيق الدكتور محمد الطنّاحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992م.

4 ـ الخصائص، ابن جنّي، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت.

5 ـ شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الصرية، بيروت، 1998م.

6 ـ شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، هجر للطباعة والنشر، 1990م.

7 ـ شرح الرضي علي الكافية، تصحيح يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، 1978م.

8 ـ شرح الشافية للرضيّ، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، دار الفكر العبري، بيروت، 1975م.

9 ـ شرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، مكتبة الثقافة الدينية.

10 ـ العربية والغموض، الدكتور حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، طـ 1، 1988م.

11 ـ الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، 1983م.

12 ـ اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء.

13 ـ مجموع مهمات المتون، دار الفكر.

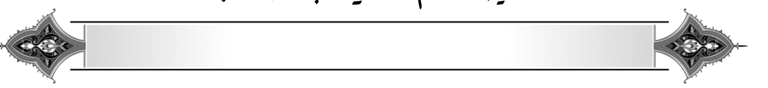
14 ـ مواضع اللبس عند النحاة، د. زين كامل الخويسكي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1989م.

15 ـ النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر.

16 ـ همع الهوامع، جلال الدين السيوطي، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، 1987م.



أ. عمران عبدالسلام شعيب
كلية العلوم الشرعية - جامعة المرقب



إن قضية تجديد النحو من أصعب الأمور وأعسرها، جملة سهلة، في نطقها وفي كتابتها، يرددها كثير من الباحثين المحدثين دون أي نظر إلى أبعادها وأهدافها ومقوماتها، إنه نحو مرت عليه سنون طويلة تقرب من أربعة عشر قرناً متتالية، ترسخت قواعده وتم بناء أسسه على أرض لا يمكن خرقها ولا تجاوزها، ومن العجائب التي تذهل العقول أننا نجد بعض الباحثين المعاصرين المتحمسين لأمر يسمى التجديد في النحو على حساب طمس القديم من هذا العلم، وهذا مما يؤسف له حقاً، حيث كان هدفهم القريب الذي ينادون به هو تيسير النحو وإصلاحه، ولكن لا نعلم ما هو هدفهم البعيد، وقد ذهب هؤلاء الباحثون مذاهب شتى في موضوع هذا التيسير على دارسيه وعلى الناطقين بالعربية.

فمنهم من نادى بالاهتمام باللهجات العامية المختلفة، لأن التمسك بها هو الذي يصلح النحو ويسهله انطلاقاً من أن العربية الفصحى تثقل كاهل الدارسين بما فيها من إعراب وتقدير وحذف وأن الإعراب هو عقدة النحو عندهم، معنى هذا أن هذا الفريق الذي يريد دراسة اللهجات المتعددة دون الاهتمام بالفصحى أي يريد زحف العامية على الفصحى، وهذا الأمر قديم نادى به المستشرقون والمستغربون الذين غرفوا علومهم من الغرب، فهم لا يعيرون أي اهتمام للفرق بين مستوى اللهجات ومستوى اللغة الفصحى وهي التي تعرف باللغة الأدبية المشتركة.

ومنهم من بالغ في هذا الأمر حتى وصل به ذلك إلى أن نادى بإبدال الحروف العربية بحروف لاتينية؛ لأن الأخيرة حروف خالية من الإعراب وسهلة في الحديث العام وتواكب العصر الذي يتحدث اللغة الأجنبية فلا يعتريها أي ثقل أو أي تعقيد.

فنقول: إذا نحن غيرنا الحروف العربية بالحروف اللاتينية كما يريد أصحاب هذه الدعوة الصارخة فبأيِّ شيء نقرأ القرآن يا ترى وبأي لغة نتحدث؟ ألم يكن هذا الصنيع طمساً للهوية العربية والإسلامية معاً؟!!.

ثم يأتي فريق آخر وهذا الذي رفع راية تيسير النحو وإصلاحه بعد أن أفسده النحاة الأوائل من مثل الخليل بن أحمد وسيبويه ومن سار في فلكهما حسب زعمه طبعاً. فهذا الفريق ينادى وبأعلى صوتهِ إلى تغيير النحو العربي وإبداله بنحو جديد خال من العوامل ومن الحذف والتقدير والتأويل ومن أبواب كثيرة في النحو لا قيمة لها. وهذه الصيحة التي نادى بها هذا الفريق نجدها مجسدة في هذا الكتاب الذي بين أيدينا وهو كتاب «تجديد النحو» للدكتور شوقي ضيف.

وعندما نرد على ما ذكره شوقي ضيف في كتابه لا نريد أن ننقص من قيمته ولا من مكانته العلمية المرموقة، هذا ليس له مكان عندي، ولكن في الحقيقة

أريد أن أضع الأمور عند نصابها حتى لا نظلم أحداً، فلا ضرر ولا ضرار، وإنما سيكون بحثي بإذن الله تعالى منصباً على البحث عن الحقائق العلمية دون تزكية أحد ولا تضعيف رأي أحد، فالذي حفزني حقاً إلى هذا الموضوع هو التهجم على النحو العربي وعلى النحاة الأوائل دون أي دليل إلا التحريض والحث على التخلص من النحو الذي أثقل كاهل الدارسين والناطقين بالعربية. فأقول: إن هذا الذي يسمى تجديداً ليس تجديداً في النحو، بل هو خروج عن المألوف وتجن على علماء بلغوا شأواً كبيراً في العلم والمعرفة، فلا يمكن إن صح هذا التعبير أن يأتي الزمان بمثل هؤلاء الذين وضعوا علم النحو وأصوله والذي ما زلنا إلى يومنا هذا نغرف من معينه الذي لا ينضب. ولا يمكن في نفس الوقت أن يتجرأ أحد مهما بلغ في العلم أن يأتي بنحو بديل كما يزعم بعض المحدثين الذين ثاروا على النحو والنحاة وعلى رأسهم ابن مضاء القرطبي صاحب كتاب «الرد على النحاة» المتوفى سنة 592هـ وهو الذي أوقع صاحب الكتاب في هذا المحظور.

الكتاب

جاء كتاب المؤلف في مقدمة ومدخل وستة أقسام:

المقدمة: ذكر في المقدمة سبب تفكيره في تجديد النحو، حيث كان السبب هو نشره للكتاب «الرد على النحاة» لابن مضاء القرطبي سنة 1947 فهذا هو الذي دفعه إلى السير في فلكه وإلى تطبيق منهجه الذي يدعو إلى تيسير النحو وتخليصه من كثرة العلل[1] والأقيسة، ومن التمارين الافتراضية التي أفسدت النحو وجعلت الدارسين يفرون من هذا العلم المعقد الشائك. وقد أشار المؤلف في هذه المقدمة أنه وضع مقترحاً لتصنيف النحو من جديد حتى يذلل صعوباته ويجعله نحواً سهلاً سائغاً للشاربين، وقد أقام هذا التصنيف على ثلاثة أسس أخذ بها جميعاً في تأليفه هذا الكتاب.

---

(1) تجديد النحو، شوقي ضيف، دار المعارف، المقدمة ص3.

الأول: إعادة تنسيق أبواب النحو بحيث يحذف منها ما ليس بحاجة إليه، حتى لا يتشتت فكر دارس النحو في كثرة الأبواب توهن قواه العقلية.

الأساس الثاني: أنه استضاء بآراء ابن مضاء في كتابه الذي أشرنا إليه ولمقترحات لجنة وزارة المعارف وقرارات مؤتمر المجمع اللغوي، وهو إلغاء الإعراب التقديري في المفردات مقصورة ومنقوصة ومضافة إلى ياء المتكلم ومبنية، كما يرى إلغاء الإعراب المحلي في الجمل بحيث لا يقال مثلاً: الجملة خبر محلها الرفع بل يكتفي بالقول إن الجملة خبر ومثلها جملة النعت وجملة الحال وجملة الصلة وجملة جواب الشرط.

والأساس الثالث: أن لا تُعرب كلمة لا يفيد إعرابها أي فائدة في صحة نطقها، ويتضح ذلك في إعراب النحاة كلمة أن المخففة ـ في رأيهم ـ من أَنَّ الثقيلة وأختها كَأَنْ المخففة، وإعراب لا سيما، وبعض أدوات الاستثناء، وكم الاستفهامية والخبرية، وأدوات الشرط الاسمية[2].

أقول: إن المؤلف بدأ بأمر يا ليته لم يبدأ به، فقد اعتمد واستضاء برأي ابن مضاء القرطبي وهو معجب به بدرجة كبيرة، فمن قال له إن رأي ابن مضاء هذا مقبول عند الباحثين المنصفين؟

فقد ارتقى في الحقيقة مرتقاً صعباً كغيره من المحدثين الذين يَدَّعون الإصلاح والتيسير للنحو العربي وعلى رأسهم إبراهيم مصطفى الذي أطلق على كتابه اسم «إحياء النحو»، فيا ليته وضع له عنواناً آخر يناسبه.

فتجديد النحو الذي يزعمه المؤلف في هذا الكتاب يجب ألا يكون على حساب طمس نحو الأوائل، فمن نحن الآن حتى نثور على النحو والنحاة بالطريقة التي سلكها ابن مضاء وإبراهيم مصطفى وغيرهما؟ ليس العبرة بالتجديد كما يزعمون ولكن العبرة كيف يكون التجديد؟.

ومن الأمور الغريبة التي ذكرها المؤلف في مقدمته، أنه وضع في هذا

---

(2) تجديد النحو، ص4.

الكتاب قواعد لنطق الحروف وصفاتها وحركاتها وما بداخلها من التشديد والتنوين والمد والإدغام والإبدال، ويرى أن معرفة ذلك كله ضرورية لنطلق الكلمات وحروفها في العربية نطقاً سليماً.

أقول للمؤلف: هل وصل الحال بالنحاة الأوائل إلى هذه الدرجة من التدني وعدم الإدراك حتى إنهم أصبحوا غير قادرين على نطق الكلمات والحروف نطقاً سليماً. أعتقد أن هذا ما لم يقل به أحد من قبل ولا يفكر فيه من يأتي من بعد، ورمي العلماء بالجهل والقصور بدون أي دليل يمت إلى المنهج العلمي السليم بصلة، إنما هو ادعاء للشهرة وإظهار للإبداع المختلف ليس غير.

فعندما نراه يقول على سبيل التمثيل لا الحصر: وفي باب الفاعل أوضحت جواز التذكير والتأنيث للفعل إذا كان الفاعل جمع تكسير للذكور أو للإناث، كما أوضحت وجوب تأنيث الفعل وإفراده مع جمع ما لا يعقل. وعادة لا تهتم كتب النحو ببيان ذلك. أقول: إن المؤلف لم يأت بجديد هنا كما يزعم، وإنما هذا الذي أوضحه قال به غيره من النحاة السابقين، فكما يقول علماء البلاغة والنقد هو من قبيل وضع الحافر على الحافر. فنراه قد حمَّل النحاة الأوائل أمراً هم بعيدون عنه كل البعد. فما السّر يا ترى؟!!

فهل يكون التجديد للنحو العربي كما يدعى المؤلف وغيره هو طمس كل قديم حتى ولو كان خالياً من أي نقص يعتريه؟

المدخل

وضع المؤلف عنواناً لمدخله هو «أسس تجديد النحو في الكتاب» يدعي فيه إعادة تنسيق أبواب النحو، حيث إنه لا يروق له أن تبقى في النحو أبواب مثل: باب «كان وأخواتها» فيعترض على إعراب النحاة لكان وإخواتها. حيث يراه خللاً كبيراً دخل على الجملة الفعلية، فلا نُعرب الاسم المرفوع بعدها اسماً لها، ولا الخبر خبرها. إنما الإعراب السليم يمكن أن نهتدي إليه بسهولة بفضل مدرسة النحو الكوفية، فإن الفعل ـ عندها ـ في باب «كان وأخواتها» فعل لازم مثل غيره من الأفعال اللازمة التي لا تكاد تحصى في العربية، والاسم المرفوع

في مثل: «كان محمدٌ مسافراً» فاعل مرفوع، والاسم المنصوب في المثال المذكور وأمثاله حال[3].

وثاني الأبواب التي قام بحذفها المؤلف «باب ما، ولا، ولات، العاملات عمل ليس»، حيث إن إعرابها مثل إعراب كان لأنها مقيسةٌ عليها. فقد أصبحت تعرب في مثل «ليس زيد حاضراً» فعلاً ماضياً لازماً ويعرب زيد فاعلاً وحاضراً حالاً.

وبعد أن ذكر المسوغ لحذف هذا الباب وهو لا يتفق مع أصول النحو العربي يقول: وبذلك يصبح باب «ما ولا ولات العاملات عمل ليس» واجب الحذف، وليس في أمثلته ما يحتاج إلى ردٍّ لأبواب أخرى في النحو.

وثالث الأبواب المحذوفة «كاد وأخواتها» وهي مع أختيها «كَرَبَ وأوشك» أفعال مقاربة، ومن أخواتها: «عسى ـ حرى ـ اخلولق» وتسمى أفعال رجاء، ومن أخواتها أيضاً: «شرع ـ أخذ ـ طفق ـ جعل ـ هبَّ ـ عَلِق ـ» وتسمى أفعال شروع. وجميعها تسمى أفعال المقاربة من باب التغليب.

يعترض المؤلف على إعراب نحاة البصرة الذين يعربون المرفوع بعد هذه الأفعال اسماً لها في مثل: «كاد زيد يقوم» ـ كاد زيد أن يقوم، وجملة المضارع خبر، وهو إعراب لا يستقيم بتاتاً حين يقترن المضارع بأن المصدرية كما في المثال الثاني. ومثل: «عسى زيد أن يقوم» لأننا لو حذفنا كاد وعسى في الجملتين أصبحتا: «زيدٌ أن يقوم» وهو تعبير خاطئ؛ لأنه إخبار عن اسم الذات باسم المعنى. وتنبه ـ سيبويه من قديم إلى ذلك. فقال إنّ كاد وعسى فعلان متعديان والمرفوع بعدهما فاعل، وجملة المضارع التالي لهما مفعول به.

نجد المؤلف يناقص نفسه في منهجه ففي الوقت الذي نراه يضم رأيه لرأي قدوته ابن مضاء في التهجم على النحو العربي والنحاة وإلغاء ما أفسده النحاة. نراه يأتي ويسعى حبواً لإمام النحاة سيبويه لينقذه مما وقع فيه وحتى يبرر ما يقول، فكيف الذي أفسد النحو منذ قرون مضت، مصلح ومفسد في آن واحد لا

---

(3) تجديد النحو، ص12.

يصح إطلاقاً، ولا يقف عند هذا الحد في الثناء على سيبويه.

فنراه يقول: وواضح أن سيبويه يلغي باب كاد وأخواتها ـ كما تصوره البصريون بعده ـ بفضل حسه اللغوي الدقيق. وقد أخذت برأيه في الكتاب وضممت أمثلة الباب إلى باب المفعول به(4).

والباب الرابع من الأبواب الخمسة المحذوفة باب «ظن وأخواتها» ولها أخوات كثيرة، منها ما يفيد اليقين أو الشك وهو: «علم ـ رأى ـ درى ـ ألفى ـ حسب ـ وجد ـ زعم ـ عدَّ ـ خال» وكلها متصرفة يأتي منها المضارع والأمر ومشتقاتهما، ومثلها: «تَعلَّمْ ـ هَبْ» بصيغة الأمر وحدها، ومن أخوات ظن ما يفيد التصيير ـ والتحويل مثل: «جعل ـ ردّ ـ اتخذ ـ صيَّر ـ حفر ـ بنى ـ فصّل ـ تيقن ـ تبيَّن ـ شَعَر ـ أصاب ـ تمنّى ـ اعتقد ـ توهّم ـ سمع ـ صادف» وحكم هذه الأفعال جميعاً التعدي إلى مفعولين مثل: «ظننت زيداً مسافراً» علمت عمرَ قادماً.

يبرر المؤلف حذف هذا الباب بما أنكره السهيلي شارح السيرة النبوية، وهو من أعلام النحاة في الأندلس. من أن مفعولي ظن وأخواتها أصلهما مبتدأ وخبر، فيقول السهيلي كما جاء في كتاب الهمع للسيوطي: «إن ظن وأخواتها بمنزلة أعطيت في أنها استُعملت مع مفعوليها ابتداء» وقال: «إنما حمل النحاة على القول بأن مفعوليها أصلهما مبتدأ وخبر أنهم رأوا أن هذه الأفعال يجوز أن تحذف فيتكون من مفعوليها مبتدأ وخبر، وهذا باطل بدليل أنك تقول: «ظننت زيداً عمراً» ولا يجوز أن تقول: «زيدٌ عمروٌ» إلا على جهة التشبيه، وأنت لم ترد ذلك مع «ظننت زيداً عمراً»(5). وواضح أن باب ظن وأخواتها بذلك أصبح

(4) تجديد النحو، ص16.

(5) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي ج2 ص223، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط2 ـ 1987م.

يبطل أبو حيان ما أنكره السهيلي هنا فيقول: والصحيح قول النحويين، وليس دليلهم ما توهّمه بل دليلهم رجوع المفعولين إلى المبتدأ والخبر إذا ألغيت هذه الأفعال. انظر نفس المصدر ونفس الصفحة. وهذا الذي ما ذهبت إليه وأيدته. فليس كلام السهيلي حجة كما يرى شوقي ضيف.

متداعياً، ولم تعد هناك حاجة لفتح باب له في كتب النحو، فأفعاله لا تعدُو نظائرها مما يتعدى إلى مفعولين وليس من بابها مثل: «أعطى ـ كسى». وقد ضممت أمثلة الباب إلى باب المفعول به.

إن ما ذهب إليه النحاة في باب ظن وأخواتها لا غبار عليه بل هو الصحيح الذي لا نقاش فيه وما أورده المؤلف هو نوع من التمحل لا طائل وراءه فالنحو لا يحتاج إلى مثل هذا الحذف أو التغيير. والمثال الذي أورده السهيلي وهو «ظننت زيداً عمراً» لا يتفق مع باب ظن وأخواتها فلماذا هذا المثال بالتحديد؟ في غير هذا المثال جميع الأمثلة لا تخرج عن القاعدة التي وضعها النحاة وهي أن ظن وأخواتها تنصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر.

فهذا المثال كما يبدو لي لا يفيد شيئاً إلا إخراج ظن وأخواتها من بابها الذي حدده لنا النحاة ليس غير.

وخامس الأبواب المحذوفة عند المؤلف: باب «أعلم وأرى» وأخواتهما، «أنبأ ـ نبَّأَ ـ أخبر ـ خبّر» إذ أقام النحاة هذا الباب على أساس الباب السابق فأرى أصلها رأى التي تتعدى إلى مفعولين. فزيدت عليها همزة التعدية التي تجعل الفعل الثلاثي اللازم متعدياً مثل «كرم ـ أكرم» وهي كذلك تجعل الفعل المتعدي إلى مفعولين مثل رأى متعدياً إلى ثلاثة مفاعيل، تقول: «رأى زيدٌ عمراً مسافراً» وتدخل همزة التعدية فيتعدى إلى مفعول ثالث فتقول: «أرى عليٌ زيداً عمراً مسافراً». وبناء على هذا التصور يقيس النحاة: «عمراً مسافراً» في الجملة الثانية على مثيلتها في الجملة الأولى، ويقولون إن أصل المفعولين الثاني والثالث في باب أعلم وأرى مبتدأ وخبر، وقد رأينا انهيار هذا التصور في باب رأى وظن وأخواتهما، مما يجعله بنفس القياس منهاراً في هذا الباب، وحريٌّ أن تضم أمثلته كباب ظن ورأى إلى باب المفعول به.

نجد المؤلف يختار الأحكام التي ترضيه فحسب ويضع لها عبارات وألفاظاً تروقه لتبرير ما يذهب إليه تبعاً لابن مضاء، فقد حكم بانهيار هذه الأبواب كأنها جدار قد هُدم وانتهى، فما المبرر لهذا كله؟ فنحن نقول له: أي

الآراء أصوب وأولى بالاتباع، آراء النحاة الأوائل بإبقاء هذه الأبواب كما هي أو حذفها والحكم بانهيارها والاستغناء عنها، أقول: إن الآراء الجديرة بالاتباع هي آراء النحاة التي تمثل حقاً الذوق اللغوي الرفيع الذي لا يرد عليه ما ينقضه أو يضعفه.

والتصور الذي نقده المؤلف ورده واعتبره غير صحيح هو التصور الحقيقي وكل التخريجات التي أوردها النحاة للأمثلة المطروحة سديدة ولا غبار عليها. بل تصوره غير سديد وغير مجدٍ فطرحه وإبعاده أولى من الأخذ به واتباعه.

وأقول ردّاً على المؤلف: إن ما ذهب إليه من حذف لهذه الأبواب الخمسة بهذا الأسلوب غير المعقول ما هو إلا اختلاقٌ لا مبرر له. فهل كان النحاة عاجزين على أن يصلوا إلى ما وصل إليه المؤلف؟ إن هذا الأمر لا يوافق عليه أحد. فقد أغفل المؤلف حقاً برأيه هذا آراء النحاة الأوائل جملة وتفصيلاً. هذا كما يبدو لي. وهل يصح هذا؟ فلم تكن هذه المحاولات إلا لغرض التجديد والإضافة.

بعد حذف هذه الأبواب نجد المؤلف لا يروق له ما يسمى عند النحاة بالتمييز الملحوظ. فيرى أن يعرب بدلاً. فيقول النحاة قد يحول التمييز عندهم عند مفعول به مثل: «وفجرنا الأرض عيوناً» أي فجرنا عيون الأرض، وأولى من ذلك وأوضح أن تعرب «عيوناً» في مثل هذه الجملة بدلاً، ولذلك أخرج الكتاب هذه الصيغة من باب التمييز وضمّها إلى باب البدل. فنقول للمؤلف ما المبرِّرُ لإخراج هذه الصيغة من باب التمييز وإلغائها، وجعلها من باب البدل. ألم يكن في هذا التمحل بعد عن الحس اللغوي السليم الذي يجعله المؤلف هو المعيار في جميع أحكامه؟ وأي الإعرابيين أفضل في كلمة «عيوناً» إعرابها تمييزاً أم بدلاً؟ إن الحس اللغوي السليم يفرض علينا أن نفضل إعراب جمهور النحاة بأنها تمييز وليس بدلاً كما يرى المؤلف وهذا كما يبدو لي على أي حال.

ينتقل المؤلف بعد هذا إلى إلغاء الإعرابين: التقديري والمحلي.

من المآخذ التي يؤكد عليها بعض المحدثين الذي ينادون بتيسير النحو

وإصلاحه ما ذهب إليه النحاة من الإعراب التقديري والمحلي، ويرون هذا الإعراب لا طائل وراءه بل هو يثقل دارسي النحو ويتعبهم فيجب إلغاؤه وحذفه من الفم نهائياً.

ومن بين هؤلاء المحدثين المؤلف، فقد أوضح لنا أنه استضاء برأي ابن مضاء في كتابه «الرد على النحاة» ودعوة اللجنة التي شكلتها في سنة 1938 وزارة المعارف[6] «التربية والتعليم الآن» في مصر لتيسير النحو. فلا داعي لأن يقال في مثل: «جاء الفتى» الفتى فاعل مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها التعذر، ولا في مثل: «جاء القاضي»: القاضي فاعل مرفوع بضمة مقدرة منع من ظهورها الثقل، بل يُكتفى في مثل الفتى والقاضي بأن كلاً منهما فاعل فحسب، وأيضاً لا داعي لأن يقال في مثل: «هذا زيدٌ» هذا مبتدأ مبني على السكون في محل رفع، بل يُكتفى في مثله بأن يقال: هذا مبتدأ فحسب.

أقول: إن ما ذهب إليه المؤلف من إلغاء الإعرابين التقديري والمحلي لا مبرر له بل إبقاؤهما على الإعراب السابق الذي نعرفه ووضعه النحاة هو الصحيح. والدليل على ذلك: عندما نريد إعراب كلمة «الفتى» في «جاء الفتى» على أن يكون الإعراب دقيقاً ومفصلاً نقول: الفتى: فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة المقدرة على الألف منع من ظهورها التعذر هكذا تعلمنا الإعراب، فأين المأخذ على النحاة هنا؟ وأين الثقل أو الضرر على النحو؟ إن هذا مثل إعرابنا لكلمة «زيد» في «جاء زيدٌ» نقول «زيدٌ» فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة في آخره. فلا بد لنا من ذكر علامة الرفع ليكون الإعراب كاملاً وافياً.

فعندما يكون الاسم المرفوع مقصوراً كما جاء في «جاء الفتى» علامة الرفع يتعذر ويستحيل أن تظهر على الألف. فلو قلنا الضمة هنا مقدرة منع من ظهورها التعذر ما الذي يمنع ذلك بل الذوق السليم والحس اللغوي الرفيع يفرضان علينا هذا الإعراب.

---

(6) تجديد النحو، ص23.

وكذلك في مثل: «جاء القاضي» نقول «القاضي» فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة المقدرة على الياء منع من ظهورها الثقل. فالضمة يثقل ظهورها على الياء ولا يتعذر، ما الذي يمنع هذا الإعراب التقديري.

ونجد المؤلف في آخر حديثه على هذا المبحث يعود إلى قرار مؤتمر مجمع اللغة العربية سنة 1979 الذي قرر الإبقاء على الإعرابين التقديري والمحلي في المفردات والجمل دون تعليل.

فلماذا هذا التقليد الأعمى الذي قام به المؤلف لآراء ابن مضاء وما الذي نفعه من ذلك، لا شيء إلا إفساد للإعراب والنحو ليس غير، فالذي يريد أن يجدد يجب أن يكون موضوعياً في الذي يقوله، لا ينبهر بآراء الآخرين مهما كان الأمر بل يتحرى ويبحث عن الحقائق العلمية دون تأثير أو تأثر.

ويضيف المؤلف مع إلغاءاته السابقة مستنيراً بآراء ابن مضاء «إلغاء تقدير متعلق للظرف والجار والمجرور».

يرى أن المتعلق الذي وضعه النحاة في مثل: «زيد عندك»، «وزيد في الدار»، بأن الظرف والجار والمجرور ليسا هما الخبر لزيد وإنما هما متعلقان بمحذوف تقديره مستقراً واستقر وهو الخبر[7].

فيرى المؤلف: أن هذا تكلف بل بعدٌ في التكلف، وحَقّ لابن مضاء أن يهاجم النحاة فيه وأن يقول إن الظرف والجار والمجرور هما أنفسهما اللذان يقعان خبراً[8].

من الغريب جداً أننا نرى المؤلف قد انبهر بآراء ابن مضاء إلى درجة أنه أعطاه صور مهاجمة النحاة الذين لولاهم ما عرفنا النحو. فهو لم يكتف بإبداء رأيه بل أعطى لنفسه الحق بأن يأذن للآخرين لمهاجمة النحاة وبكل حرية، هل هذا هو التجديد الذي يصلح لنا النحو وييسره؟.

---

(7) تجديد النحو، ص24.

(8) الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، تحقيق د. شوقي ضيف، ط3 ـ دار المعارف، ص87.

فأقول: إن ما ذهب إليه ضيف تبعاً لابن مضاء ليس صحيحاً وغير جدير بالاتباع وإنما الرأي الصواب هو ما رآه النحاة الأقدمون من أن الجار والمجرور والظرف لا بد لهما من متعلق، هذا هو الذي يفرضه الذوق اللغوي السليم والمعنى العام للجملة يؤيد ذلك ويؤكده.

ثم يذهب المؤلف إلى «إلغاء عمل أنْ المصدرية في المضارع مقدرة».

نجده يطبق ما ذهب إليه ابن مضاء وهو فرح لذلك لأنه يراه قدوته وأستاذه الذي يتلقى عليه علومه، يقول في هذا البحث: ذهب ابن مضاء إلى إلغاء عمل أَنْ المصدرية في المضارع مقدرة أو مستترة بعد فاء السببية وواو المعية، كما ذهب النحاة في مثل: «ما تأتينا فتحدثنا»، «لا تأكُلِ السمك[9] وتشربَ اللبَن» إذ يقولون إنَّ «تُحدثَنَا» في المثال الأول و«تشربَ» في المثال الثاني نُصبا بأن مضمرةً وجوباً، وخطّأهم ابن مضاء في ذلك قائلاً إنه تقديرٌ لا دليلَ عليه. «وهو غيرُ مُحقٍّ في ذلك، ومجانبٌ للصواب، ولكننا نرى المؤلِّفَ[10] على عادته دائماً يرى أنَّ المُحق في كل الأحوال هو قدوتُهُ ابن مضاء، أمّا النحاةُ الأوائل فهم على غير حقٍّ دائماً، وهذه هي الطامّة.

فنقول هذه المرة لابن مضاء أولاً وللمؤلف ثانياً إن تصورهما خاطئ وإن ما قرره النحاة هو الصواب في الأمثلة المذكورة ولا يستقيم المعنى ولا يجوز النصب فيها إلا بتقدير أن مصدرية مضمرة وما الذي يمنع ذلك؟ هل التجديد المسيطر على عقول هؤلاء هو المبرر للإلغاء؟ أم هناك شيء آخر؟ لا أعلم!!..

ويضيف المؤلف ثناءً جديداً على ابن مضاء معجباً بشيخه فيقول: وعلى هدي من رأيه عممت لجنة الأصول في المجمع ذلك في كل ما قالوا إنه منصوب بأَن مستترة جوازاً أو وجوباً، وذلك بعد كي ولام التعليل ولام الجحود، وبعد حتى وأو في مثل: «جئت كي أقابلك ـ جئت لأتعلمَ ـ ما كنت لأغضبك ـ جئت حتى أذكر لك الحقيقة بإخلاص ـ اذهبْ أو تحدثني» فالمضارع منصوب

---

(9) تجديد النحو، ص25.

(10) الرد على النحاة ص127.

بعد كل هذه الحروف مباشرة، وليست هناك أن محذوفة أو مستترة أو مضمرة جوازاً أو وجوباً[11].

يمكن لنا أن نطرح سؤالاً هنا نوجهه للمؤلف ولابن مضاء وللجنة المجمع كيف ينصب الفعل المضارع مباشرة بعد فاء السببية وواو المعية وأو. يمكن أن يكون بعد كي ولام التعليل ولام الجحود هناك مبرر للنصب إذا أردنا أن نوافقهم.

أما نصبه بعد الأحرف الأخرى مباشرة فهذا لا يقول به أحد له أدنى اتصال بعلم النحو. فالمعنى والسياق يفرضان نصب المضارع بأن مصدرية مقدرة. فأنا لست أدرى كيف يملك بعض الباحثين الجرأة للتهجم على النحاة الأوائل واضعي علم النحو حتى في الأمور السهلة التي لا تحتاج إلى أي تفكير أو عناء فيا للعجب العجاب!!....

ينتقل المؤلف إلى إلغاء آخره و«إلغاء العلامات الفرعية في الإعراب»:

فيقول: قرر المجمع في مؤتمره سنة 1945 إلغاء العلامات الفرعية في الإعراب[12] فلا الفتحة نائبة عن الكسرة في الممنوع من الصرف ولا الكسرة نائبة عن الفتحة في جمع المؤنث السالم، ولا الواو في الأسماء الخمسة وجمع المذكر السالم ولا الألف في المثنى نائبتان عن الضمة، وبالمثل ليست الألف نائبة عن الفتحة ولا الياء عن الكسرة في الأسماء الخمسة، وأيضاً ليست الياء نائبة عن الفتحة والكسرة في المثنى وجمع المذكر السالم، وأخذ المجمع في مؤتمره سنة 1979 بذلك القرار، وبه أخذ الكتاب في إعرابه لأمثلة تلك الأبواب، يعنى المؤلف كتابه الذي بين أيدينا.

فنقول: على أي أساس نلغي العلامات الفرعية من النحو وهي تفرض نفسها بوجودها، وما هو الضرر الذي يلحق النحو من هذه العلامات، وإذا تم

---

(11) أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء. د. محمد عيد ـ عالم الكتب ط6، ص166.

(12) تجديد النحو، ص25.

إلغاؤها كما يريدون وهي موجودة فما نسميها يا ترى؟ يمكن لنا أن نوجه سبب هذا الاعتراض من المؤلف وابن مضاء هو الدعوة إلى التجديد في النحو لغرض التجديد فحسب، هذا كما يبدو لي.

من الأسس التي أخذ بها المؤلف في تأليف كتابه «الإعراب لصحة النطق» فقد أشار إلى أن الإعراب ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لصحة النطق، فإن لم يصحح نطقاً لم تكن إليه حاجة.

فقام المؤلف على هذا الأساس بإلغاء إعراب لا سيما وبعض أدوات الاستثناء وكم الاستفهامية والخبرية، وأدوات الشرط الاسمية، وأضاف في كتابه إلغاء إعراب أَنْ المخففة من أَنَّ الثقيلة وكأَنْ المخففة، فهذا الإعراب لم يرقْ للمؤلف ورآه إسرافاً من النحاة لا داعي له.

وعلى سبيل التمثيل لا الحصر نذكر بعض الذي حذف إعرابه، لأنه لا يراه مجدياً: فقد حذف إعراب كم الاستفهامية والخبرية من الكتاب؛ لأن إعرابها لا يفيد شيئاً في صحة نطقها فضلاً عما فيه من صعوبة، إذ تعرب مبتدأ في مثل: «كم طالباً نجح»؟ ومفعولاً به في مثل: «كم زهرةً قطفتها»؟، ومفعولاً مطلقاً في مثل: «كم جلسةً جلستَ»؟ وظرفاً في مثل: «كم يوماً حضرت»؟، ومجرورةً في مثل: «كم بلدةٍ مررتَ»؟ وبنفس النظام كم الخبرية في مثل «كم طالبٍ جاء ـ كم كتابٍ قرأت ـ كم تهديدٍ هددت ـ كم يومٍ صمتُ». وفيم هذا العناء الإعرابي كله؟ وكم لا يدخل على نطقها شيء منه. وإذن ينبغي أن يحذف إعراب كم الاستفهامية والخبرية من كتب النحو وأن يُكتفى ببيان أنها استفهامية أو خبرية والتمييز بعد الأولى يكون منصوباً عادة وبعد الثانية يكون مجروراً.

أقول: إن كل ما ذهب إليه المؤلف من آراء لتغيير قواعد النحاة التي قعدوها منذ آلاف السنين هو نوع من الترف الفكري الذي لا يمت إلى العلم بأدنى سبب.

ثم نجد المؤلف بعد هذا يريد أن يقحم نفسه في وضع ضوابط وتعريفات دقيقة فيقول: حين قدمت إلى المجمع في سنة 1977 مشروعاً لوضع منهج جديد

للنحو العربي[13] ييسره، أضفت إلى الأسس الثلاثةِ السابقة أساساً رابعاً، هو وضع ضوابط وتعريفات دقيقة لبعض أبواب النحو التي لم يتح لها أن تعرَّف تعريفاً سديداً. على ما لا يلاحظ في المفعول المطلق والمفعول معه والحال.

فنأخذ مثالين على هذه التعريفات: الأول المفعول معه:

لا يوافق المؤلف على تعريف النحاة للمفعول معه: يقول: ويعرف ابن هشام المفعول معه بقوله: «اسم فضلة تالٍ لواو بمعنى «مع» تالية لجملة ذات فعل أو اسم فيه معناه وحروفه»[14] [15] ويجعل ابن هشام والنحاة للاسم بعد الواو خمس حالات: وجوب العطف في مثل: «اشترك زيد وعمرو؛ لأن الفعل مشترك بين العطف والمعطوف عليه، فيتعين أن تكون الواو للعطف، ورجحان العطف في مثل: «جاء زيد وعمرو»؛ لأن المتكلم يريد إشراك عمرو في المجيء لا أنه جاء معه، وفي رأينا أن هذه الحالة مثل سابقتها يتعين فيها العطف.

ورجحان أن يكون ما بعد الواو مفعولاً معه في مثل: «قمت ومحمداً» وهو مثال افتراضي للنحاة؛ لأنهم أنفسهم يقولون إنه لا يصح العطف على الضمير المتصل المرفوع بدون ضمير فاصل مثل الآية الكريمة: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ فالمثال الذي جلبوه مرفوض بحكم الاستعمال القرآني وقواعدهم النحوية. وامتناع أن يكون ما بعد الواو مفعولاً معه أو معطوفاً مثل: «شربت ماءً وطعاماً» إذ يقدرون للكلمة «طعاماً» فعلاً محذوفاً مثل أكلت هي مفعوله، فالواو ليست عاطفة لكلمة «طعاماً» على ماء ولا هي واو المفعول معه التي بمعنى مع. وأخيراً يصل النحاة مع الواو وأحوالها إلى حالة الوجوب في أن يكون ما بعدها مفعولاً معه مثل: «سرت والجامعة ـ استيقظت وطلوع الشمس» وواضح أن ما

---

(13) تجديد النحو، ص30.

(14) تعريف ابن هشام هو: والمفعول معه، وهي: اسم فضلة بعد واوٍ أريد بها التنصيص على المعية مسبوقة بفعل أو نافية حروفه ومعناه، كـ«سرت والليل» و«أنا سائر والليل»، شرح قطر الندى وبل الصدى، لابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص231.

(15) وانظر شذور الذهب، لابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط11، 1968م، دار الاتحاد العربي للطباعة.

بعدها في المثالين لا يمكن أن يقع عليه الفعل السابق للواو، فلا الجامعة يمكن أن تسير، ولا الشمس يمكن أن تستيقظ، وكأنك قلت في المثال الأول: «سرت أمام الجامعة»، وفي المثال الثاني: «استيقظت زمن[16] طلوع الشمس» وهكذا وإنما واو المفعول معه تحل محل ظرف مكان أو زمان، أو بعبارة أدق الفعل لا يقع على ما بعدها، وإنما دفع النحاة إلى أن يأتوا بالأمثلة الأربعة السابقة للمفعول معه أنهم قالوا إنه اسم يتلو واواً بمعنى مع. فجاءوا بجميع الأحوال التي يمكن أن تكون فيها الواو بمعنى مع لمجرد الوهم الافتراض ولو عرّفوا المفعول معه تعريفاً دقيقاً ما اضطربوا هذا الاضطراب، وأخصر من تعريفهم وأدق أن يقال في تعريفه أو ضابطه: «المفعول معه: اسم منصوب تالِ لواوٍ غير عاطفة بمعنى مع» وبذلك يتعين الباب وتصبح صورته في غاية الوضوح، ولا تعود تختلط أبداً بمثل «اشترك زيدٌ وعمروٌ»، أو «جاء زيدٌ وعمروٌ».

نقول للمؤلف: ما الجديد الذي أتيت به هنا في تعريف «المفعول معه» هل إضافة عبارة «تال لواوٍ غير عاطفة» جعلت تعريفك أدق وأخصر وأوضح من تعريف النحاة؟ فعندما يقول ابن هشام وهذا هو رأي النحاة: «تالِ لواو بمعنى مع» ما الذي يعنونه حسب رأيه؟ الذي يعنونه أن الواو غير عاطفة هذا شيء مسلّم به.

فالمؤلف لم يأت بجديد وكلامه يرد عليه ما يضعفه، فلا نسمي ما أتى به إلا أنه من قبيل الخلط والاضطراب الذي يتهم به النحاة كل لحظة وحين، وأما قول النحاة فلا غبار عليه وهو عين الحقيقة والصواب.

وكل الأمثلة التي أوردها النحاة في باب «المفعول معه» صحيحة وأن الواو فيها بمعنى «مع» حتى في «سرت والجامعة» أي مع حائط الجامعة محاذياً له. و«استيقظت وطلوع الشمس» أي مع طلوعها مصاحباً له. فأين الافتراض، هؤلاء النحاة يتمتعون بعقلية لم تكرر في عصرنا وقد سرى الحس اللغوي في دمائهم

(16) الهامش غير واضح في الأصل ـ يرجى الإنتباه

فأنّى يأتيهم الخلط والاضطراب في مثل هذه الأبواب فلا اعتراض عليهم هنا أبداً.

ونضيف للمؤلف شيئاً: يجب ألا يغيب عنه ولا عن غيره، إن النحاة الأوائل غير عاجزين على فهم ما يقوله وليسوا قاصرين على ذلك. ففي الأمثلة التي ردّها شوقي ضيف على النحاة وأوضح أنها غير معقولة وذلك عند قوله في المثالين «سرت والجامعة»، و«استيقظت وطلوع الشمس» أنه لا يمكن أن يقع عليه الفعل السابق للواو، فلا الجامعة يمكن أن تسير، ولا الشمس يمكن أن تستيقظ. هل النحاة لا يدركون أن الجامعة لا تسير؟ وهل لا يدركون أن الشمس لا تستيقظ؟ هذا شيء غير مقبول وغير معقول، وأراد هو بهذا التعقيب وهذا التحليل أن يظهر للقارئ ولدارس النحو بأن النحاة أخطأوا في أمور سهلة يجب ألا تقع منهم، لكن الحقيقة الذي أراد أن يُغلط أصبح هو الغالط. إن المثال الأول ليس القصد منه أن السير حدث مع الجامعة أي سارا معاً ولكن المقصود هو أن الذي سار كان مصاحباً ومحاذياً لجدار الجامعة جنباً إلى جنب مثل قولك في: «سرت والنيل» أي محاذياً للنيل.

وكذلك المثال الثاني: «استيقظت وطلوعَ الشمس» ليس القصد منه أن الذي استيقظ قد تم له ذلك عندما استيقظت الشمس ولكن المقصود أن الاستيقاظ كان مصاحباً لطلوع الشمس لا قبله ولا بعده أي معه فكون أن ما بعدها في المثالين لا يمكن أن يقع عليه الفعل السابق للواو. هذا غير بعيد بل يمكن أن يقع عليه الفعل، وأن الواو في المثالين المذكورين بمعنى مع. وأقول للمؤلف في ختام هذه المناقشة أن النحاة الأوائل فهموا أسرار العربية قبلنا ووقفوا على مقاصدها قبلنا فنحن يجب إنَّ نتعلم منهم ونسير على نهجهم لأن عقليتهم متقدمة عنّا أميالاً فأنّى لبُوَيْحثٍ عصري يكون له أن يقوّم هؤلاء الجهابذة الأفذاذ الذين لا زال جميع العلماء منذ نشأة النحو العربي إلى يومنا هذا يكرعون من أحواضهم.

أما المثال الثاني الذي أورده المؤلف لاعتراضه على النحاة فهوما يتعلق بتعريف الحال: يقول: وتعريف الحال عند ابن هشام أيضاً غير دقيق، وهو

يعرّفه بقوله: «الحال[17]: وصف «فضلة» مذكور «لبيان الهيئةِ» وهو تعريف غامض، وقد شرحه ابن هشام[18] بقوله: «خرج بذكر الوصف المفعول المطلق، وبذكر الفضلة الخبر؛ لأن الفضلة منصوبة والخبر مرفوع، وخرج ببقية التعريف التمييز والنعت. وبذلك يصبح تعريف الحال عند ابن هشام هكذا: «الحال ليس مفعولاً مطلقاً ولا خبراً ولا تمييزاً ولا نعتاً». وهو بذلك تعريف مبهم ولا يوضح ماهية الحال ولا حقيقته. ولعل من الطريف أن سيبويه والمبرد لاحظا أن الحال يحمل معنى الظرفية، فإذا قلت: «جاء محمد مبتسماً» كان الابتسام صفة لمحمد في وقت معين هو وقت المجيء أو وقت الفعل، فهو صفة مقيدة بزمان معين، ومن أجل ذلك يحسن أن يوضع له هذا التعريف: «والحال: صفة لصاحبها نكرة مؤقتة منصوبة» وبذلك يخرج الخبر؛ لأنه ليس صفة مؤقتة كما نرى في مثل: «محمد ناجح» وكذلك النعت لأنه صفة لازمة كما نرى في مثل «محمد الشاعر» ولا علاقة بين الحال في مثل: «جاء محمد مبتسماً» والمفعول المطلق في مثل: «جاء مجيئاً ـ كتب كتابة ـ لعب لعباً».

وكذلك لا علاقة بينه وبين التمييز في مثل: «محمد كريم خلقاً ـ نعم محمد خلقاً ـ عظم محّمدٌ نُبلاً» إنما الحال صفة مؤقتة كما في: «لقيت محمداً مبتهجاً ـ قابلت علياً مسروراً».

نجد المؤلف هنا يعترض على تعريف ابن هشام للحال ويصفه بأنه غير دقيق: فإذا كان تعريف ابن هشام هذا غير دقيق، أين التعريف المناسب والصحيح؟ فماذا يريد منه أن يقول بعد الذي قاله: «وصف فضلة مذكور لبيان الهيئة» فأين الغموض هنا؟ ولم يكتف المؤلف بشرح ابن هشام لتعريفه حتى يضع هو تعريفاً يناسبه ويعتبره تعريفاً جديداً لم يؤت به من قبل. ما الذي أضافه

---

(17) تجديد النحو، ص33.

(18) ليس تعريف ابن هشام للحال كما ذكر شوقي ضيف هنا بل تعريفه هو: «الحال، وهو وصفٌ فضلةٌ مسبوقٌ لبيان هيئة صاحبه أو تأكيد عامله، أو مضمون الجملة قبله، نحو: (فخرج منها خائفاً)، «فتبسَّم ضاحكاً». فلماذا لم يذكر المؤلف تعريف ابن هشام كاملاً.
انظر: شرح شذور الذهب، ص303.

لتعريف ابن هشام؟ هل الكلمات: نكرة مؤقتة منصوبة هي التي جعلت تعريفه دقيقاً واضحاً؟ تعريف ابن هشام وهو تعريف جمهور النحاة أدق وأخصر وأشمل من تعريف المؤلف حيث إن المؤلف لم يذكر كلمة فضلة، ولم يذكر كلمة الهيئة، فأي التعريفين أولى بالاتباع؟

أضف إلى ذلك أن شرح ابن هشام لتعريفه كان كاملاً وافياً لم ينقصه شيء حتى يرد عليه أي اعتراض كما ورد عليه من المؤلف الذي ألغى ما وضعه النحاة نهائياً هنا.

فأقول في نهاية الأمر: إن تعريف ابن هشام وهو تعريف النحاة لا غبار عليه، بل هو أدق وأوضح من تعريف المؤلف، وجميع التفسيرات والمبررات التي أوردها صاحب الكتاب لم تكن في صلب الموضوع.

ويمكن أن أسجل تناقضاً ملحوظاً للأحكام التي يتخذها المؤلف في كتابه، ففي حديثه عن حذف الأبواب النحوية في بداية كتابه نراه يلغي من باب التمييز «التمييز الملحوظ»، ويريد أن يضمه إلى باب البدل. فلا حاجة لهذا النوع من التمييز. ونراه عندما يعترض على تعريف النحاة للحال، ويتعرض للفرق بين الحال والتمييز نجده يمثل بالتمييز الملحوظ وهو: «محمد كريم خلقاً ــ نعم محمد خلقاً ــ عظم محمد نُبلاً» فكان من حقه حتى لا يناقض نفسه ولا يخرج من منهجه الذي اختاره وهو التجديد للنحو، فعليه إذن أن يقول هنا لا علاقة بين الحال والبدل في هذه الأمثلة؛ لأنه ألغى من قاموسه التمييز الملحوظ.

ومن الأسس التي بنى عليها المؤلف تجديد النحو في كتابه: «حذف زوائد كثيرة». يقول في هذا البحث: رأيت في عرض أبواب النحو بالكتاب أنه لا بد من الاعتماد على أساس خامس لتجديد النحو يقوم على حذف زوائد كثيرة تُعقِّد أبوابه وتُدخل على تمثلها شيئاً من العسر دون حاجة حقيقية إلى ذلك. وكان أول ما حذفته في مباحث تقسيمات الاسم وأبنيته حذف شروط اشتقاق اسم التفضيل وبالمثل صنعت بشروط فعل التعجب حين عرضتهما في باب التمييز لسبب مهم، وهو أن أمثلة البابين تكفي في تمثل صيغتهما دون حاجة إلى ذكر الشروط

التي يذكرها النحاة. وبالمثل حذفت ما يذكر النحاة من قواعد في اسم الآلة لأن مداره على السماع، وتكفي في تمثله واستيعاب صورة مجموعة من أمثلته. وحذفت من باب التصغير شروط صيغه وقواعده العسرة أو شديدة العسر مع أمثلتها التي لا نستعملها اليوم مثل تصغير سنة على سُنَيَّة أو سُنيهة، وريح على رُوَيْحة، وعطاء على عُطيٍّ، ومعاوية على مُعَيّة أو مُعَيْوِيَة، ومُقتدر على مُقَيْدِر، ومطمئن على طُمَيْئِن، واثنين على ثُنَيَّيْن. وحتى فعل التعجب يصغرونه فيقولون مثلاً: «ما أُحَيْلَى القصيدة» وحتى اسم الإشارة مثل ذلك يُصغّر فيقال ذَيَّالك وهؤلاء يُصغّر فيقال: هاؤلَيَّائِك، وكل ذلك أضرب الكتاب صفحاً عن قواعده؛ لأنه لا يجري على الألسنة مكتفياً بأمثلة كثيرة من العربية توضح التصغير توضيحاً تاماً، وذكرت صيغة النسب، وأنه يتكون بإلحاق ياء مشدّدة في آخر الاسم، وحذفت قواعده المعقّدة الكثيرة، إذ ينسبون إلى مثل «نامى» ناميّ وناميّ وإلى اثنين: اثْنَيّ وثَنْويّ، وإلى دم دموي ودَمِيّ، وإلى راية رائيّ ورايِيّ وإلى نَمِر نَمَريّ بفتح الميم[19]. ولكل ذلك شروط وقواعد تُحْشى بها كتب النحو دون حاجة أو فائدة في صحة تعبير مستخدم أو نطق مستعمل، ولذلك حذفت تلك القواعد والشروط من الكتاب، واكتفيت بطائفة من الأمثلة المستعملة توضح النسب توضيحاً تامّاً.

وفي قسم المرفوعات حذفت من باب المبتدأ والخبر أكثر الأحوال التي يتحتم[20] فيها تقديم المبتدأ على الخبر، والأخرى التي يتحتم فيها تقديم الخبر على المبتدأ، لعرض الكتاب لها في باب التقديم والتأخير، وكذلك أكثر أحوال حذف المبتدأ وحذف الخبر يعرض الكتاب لها في باب الذكر والحذف. وفي باب إنّ حذفَ الكتاب أَنْ المخففة من أَنَّ الثقيلة؛ لأنها أداة ربط لا غير، وأَلْغيتُ إعمال كَأَنْ المخففة من كأَنّ الثقيلة وهي في ذلك مثل لكنْ المخففة فإنها غير عاملة.

---

(19) تجديد النحو، ص35.

(20) تجديد النحو، ص35.

وحذفَ الكتاب إعمال ليت ـ دون أخواتها ـ مع ما الكافة، إذ قال النحاة إنه يجوز إهمال ليت حينئذ مثل أخواتها، وإعمالها لمجيئها عاملة في شاهد ليس في أيديهم سواه. على أنه في رواية ثانية لنفس الشاهد كُفّت ليت عن العمل. وحرِيّ أن نأخذ بالرواية الثانية حتى تطرد قاعدة كفّ ما لإن وأخواتها عن العمل دون استثناء للبيت بسبب شاهد واحد رُوي تارة بإعمالها وتارة بإهمالها وكف عن العمل فيه.

فنرى المؤلف هنا كعادته لم يصب المحز كما يقول علماء البلاغة فإن حذفه لمثل هذه القواعد النحوية التي وضعها النحاة والتي يراها زوائد لا مبرر لها لا من قريب ولا من بعيد، فالنحو العربي غير محتاج إلى حذف شيء منه لا اليوم ولا أمس؛ لأن هذه القواعد وضعت على ما ورد عن العرب الفصحاء من نصوص وشواهد لا خلل فيها، فلم يكن وضعها لها من قبيل العبث والفضول. وأنا لا أريد أن أدخل مع المؤلف في صراعات فكرية وعلمية لا طائل وراءها. فجميع الأمثلة التي أوردها للنحاة في التصغير والنسب وغيرها في الأبواب الأخرى لا غبار عليها لأنها تتمشى مع أسرار اللغة وتمثل بحق الحس اللغوي الرفيع فما قام به المؤلف من محاولات لإلغاء هذه الأمثلة وطمسها ورمي النحاة بالتقصير والقصور فيها غير سديد وغير مقبول البتّة.

وأقول له شيئاً واحداً هنا فحسب. إن اعتراضه على عمل ليت مع ما الكافة ذلك لأن النحاة اعتمدوا على شاهد واحد ليس غير في إهمالها وإعمالها، وقد اختار هو الثاني أي عدم إعمالها، مع أن الشاهد واحد، فلماذا يختار إهمال ليت مع أنه يضع كتاباً جديداً في النحو لا يحتاج إلى رأي النحاة البتة، فقد قرّر حكمه لكي تطّرد قاعدة كف ما لإن وأخواتها عن العمل دون استثناء لليت بسبب شاهد واحد، فلماذا يوافق النحاة على هذا الاطراد في القاعدة المذكورة، ثم نقول للمؤلف يجب ألا يفوت عليه أن الشواهد النحوية ليس العبرة فيها بتعدد الشواهد، وإنما العبرة بصحة النقل وصحة الرواية المتواترة، وهذا ما ذهب إليه القراء في الاستشهاد بالقراءات المتواترة، وهذا هو المنهج العلمي السليم، ثم نسجل هنا ملاحظة على المؤلف فقد مر علينا في مواضع من كتابه أنه يوافق

المدرسة الكوفية ويشيد بآرائها، ولكنه نسي في ذلك أن الكوفيين في قواعدهم يكتفون بالشاهد الواحد من أي راوٍ كان، وهنا نجده يرفض الاعتداد والأخذ بالشاهد الواحد، ونضيف إليه شيئاً آخر وهو أن المؤلف بنى كتابه على آراء ابن مضاء القرطبي، فنقول أين الشواهد التي اعتمد عليها ابن مضاء في كتابه (الرد على النحاة)؟ حتى يتهم النحاة بالتقصير في الاعتداد بالشاهد الواحد، أنا أعتقد أن الإجابة غير موجودة عند أحد، لست أدري. . .

وفي ختام هذا الأساس الذي وضعه المؤلف أقول: إن هذه الشروط التي وضعها النحاة والتي يعدها المؤلف زوائد ليس صحيحاً حذفُها بل يعد حذفها من قبيل الفضول الذي يبعد بنا عن الحس اللغوي الرفيع، وإن هذه اللغة التي قعدها النحاة هي اللغة الفصيحة التي نطق بها العرب الأقحاح، و غيرها هو الذي لا يعول عليه ولا يعتد به حتى ولو صدر من الأكابر.

ومن الأمور العجيبة والغريبة التي نجدها في الكتاب عند الحديث عن الذكر والحذف حذف تابع المنادى دون أي دليل.

يقول المؤلف: وحذفنا أيضاً من الكتاب تابع المنادى، وهو أشبه بلغز كبير، وذلك أنه إذا كان مفرداً نعتاً أو توكيداً جاز فيه الضم مراعاة للفظ، والنصب مراعاة للمحل، فتقول: يا عليُّ الظّريفُ ضماً ونصباً، وكذلك: يا عليُّ نفسُه ضماً ونصباً. وإذا كان بدلاً أو معطوفاً لم يجز فيه إلا الضم مثل: «يا أبا حسن عليُّ« و«يا زيدُ وعمرُو» وإذا كان التابع غير مفرد نُصب إلا إذا كان اسماً مشتقاً مثل: «يا عليُّ أخا عبد الله» أما مثل «يا محمدُ الكريم الخلق» فيجوز فيه الرفع والنصب. وإذا كان المنادى غير مفرد نُصب تابعه مثل: «يا أبا عبد الرحمن الظريفَ» بالنصب. وكل هذه الأمثلة من افتراضات النحاة، وحقاً جاء في القرآن الكريم: «يا جبالُ أوِّبي معه والطَّيرَ» وقد قرأ أبو عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة كلمة «والطيرُ» بالرفع. ومعنى ذلك أنه لا حاجة لدارس النحو تدعوه[21]

(21) تجديد النحو، ص38.

إلى معرفة لغز تابع المنادى المعقد القائم على أمثلة مفترضة للنحاة، ما عدا المثال القرآني وقد قرئت فيه كلمة (والطّيرَ) مرفوعة ومنصوبة وحسبه معرفة ذلك، دون ضرورة لفتح هذا الباب المعقد.

في هذه المرة الأمر يتطلب الأمر أن أقسو قليلاً على المؤلف؛ لأنه شرَّق وغرَّب في هذا الموضوع دون أي مبرر ولا أي دليل. نجده يوجه الاتهام دائماً لأحكام النحاة وأمثلتهم وقواعدهم ويصفها بأنها مفترضة لا حاجة لدارس النحو بها لا من قريب ولا من بعيد. فماذا نقول له الآن بعد أن اعتمد النحاة على الشواهد القرآنية من القراءات السبعية المتواترة. فنجده يناقض نفسه كما مر بنا في معظم أحكامه. فبعد أن يصف الأمثلة النحوية بأنها من افتراضات النحاة نجده يرجع إلى القراءات المتواترة ويريد أن يستثنيها من قواعد النحاة مع أن النحاة استقوا قواعدهم وأمثلتهم من هذه القراءات كما يعلم الجميع. فيقول المؤلف كما رأينا قبل قليل: وحقّاً جاء في القرآن الكريم: ﴿يَـٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾[22] وقد قرأ أبو عمرو بن العلاء كلمة «الطيرُ» بالرفع. ومعنى ذلك أنه لا حاجة لدارس النحو تدعوه إلى معرفة لغز تابع المنادى المعقد القائم على أمثلة مفترضة للنحاة، ما عدا المثال القرآني وقد قرئت فيه كلمة «والطير» مرفوعة ومنصوبة وحسبه معرفة ذلك، دون ضرورة لفتح هذا الباب المعقد.

فيمكن لنا أن نلتمس عذراً للمؤلف إذا كان الشاهد الذي أورده أخيراً من الشعر أو من كلام العرب أو من كلام النحويين واللغويين، ولكن عند من قرأ قراءة سبعية متواترة جاء فيها تابع المنادى منصوباً على قراءة الجمهور ومرفوعاً على قراءة أبي عمرو بن العلاء القارئ المشهور. ومع هذا كله يهرب المؤلف إلى منهجه الذي اعتمد عليه وهو التجديد للنحو بأية طريقة حتى ولو كان على حساب إغفال قراءة سبعية متواترة كما يرى غيره من المحدثين الذين تمسكوا بقواعد النحاة وأقيستهم وجعلوها فوق كل اعتبار. وقد أنهى المؤلف حديثه بطريقة جد ممجوجة لا تليق بمكانته وعلمه وذلك عندما قال في الآية القرآنية

(22) سورة سبأ، الآية: 10.

التي استشهد بها «وقد قرئت فيه كلمة «والطيرُ» مرفوعة ومنصوبة وحسبه معرفة ذلك، دون ضرورة لفتح هذا الباب المعقد»[23].

ما معنى قوله هنا.. يريد أن الدارس حسبه معرفة كلمة «والطيرُ» أنها جاءت مرفوعة ومنصوبة فقط لأنها في القرآن الكريم ولكنه لا حاجة له بالتفصيل؛ لأن القاعدة التي ريد أن يطبقها هي التي تروق له فحسب أي أنه لا داعي لتابع المنادى يذكر من ضمن القواعد النحوية.

ثم يرى المؤلف أن التفصيل في معرفة كلمة «والطير» مرفوعة ومنصوبة يفتح باباً معقداً فكل ما يخالف القاعدة النحوية التي تناسبه هو باب معقد حتى ولو كان ذلك قراءة سبعية متواترة.

فنقول له: كيف لا يحتاج دارس النحو إلى فتح هذا الباب الذي سماه معقداً كما يزعم. في هذه الآية الكريمة لماذا نحرم دارس النحو من أن نصب الجمهور من القراء لكلمة «والطيرَ» هي منصوبة على المحل لأن المنادى منصوب، وأن رفعها في قراءة أبي عمرو ابن العلاء اتباعاً للمنادى المبني على الضم، أي على اللفظ الظاهر.

وما ذهب إليه النحاة هنا استقوه من أعلى نص في الوجود وهو القرآن الكريم، فأين التعقيد يا ترى؟ فلا نقول له: إلا رفقاً بالنحو والنحاة والقراء. ولا حاجة إلى التجديد الذي يطمس تراثنا وعلماءنا.

وأخيراً ينهى المؤلف مدخله الذي جعله أساساً لتجديد النحو بأنه ذكر إضافات متنوعة لم تكن واردة عند النحاة. فيقول: وبجانب الأساس الخامس السابق في تأليف هذا الكتاب رأيت أنه ينبغي الأخذ بأساس سادس يقوم على زيادة إضافات كثيرة لتوضيح الصياغة العربية في نفس دارس النحو، من ذلك ما وضعت في فاتحة القسم الأول في الكتاب من بعض قواعد ضرورية لخدمة النطق السليم بكلم العربية وحروفها، وهي قواعد استعرتها للكتاب من علم

(23) تجديد النحو، ص38.

التجويد، وكان أسلافنا لا يضعونها في كتبهم النحوية، إذ كانت تُدرس للناشئة مع حفظهم للقرآن الكريم، وكانوا يتعلمون النحو بعد ذلك فاستغنوا عنها.

أما الآن والناشئة لا يحفظون الذكر الحكيم ولا يتعلمونها مع حفظهم له، فقد رأيت أن أجلب منها ما يعينهم على النطق السليم لكلم العربية، بوقوفهم على بعض صفات في حروفها وحركاتها، وعلى اللين فيها والتشديد والتنوين والمد وألف القطع والوصل والإدغام لبعض الحروف والإبدال. وأضفت في هذا القسم الأول جداول لتصريف الفعل مع ضمائر الرفع المتصلة، وجداول أخرى لتصريف المضارع والأمر مع نون التوكيد، حتى أذلل كل ما يداخل هذين التصريفين من صعوبات يشعر بها دارس النحو وحتى يسْهُل له التطبيق عليها ويبلغ من ذلك كل غايته[24].

ويقول إنني في القسم الخامس أضفت في الممنوع من الصرف صيغة أُخر جمع أخرى وكذلك صيغتي: «أُحاد ـ موحد» لمجيئها في القرآن الكريم مثل: «مثنى وثلاث ورباع» واتسعت في بيان عمل المصدر والمشتقات عمل الفعل ليتضح أمام دارس النحو صورة الصياغة العربية، وأضفت مبحثاً في حروف الزيادة.

لقد بالغ المؤلف في نهاية حديثه عن الأسس التي بنى عليها كتابه، فقد دخل في علم التجويد ليستعمله في النحو ليسهل على دارس النحو النطق بكلم العربية، مع أن معظم ما ذكره والذي يدعي أنها إضافات قد ذكرها النحاة في كتبهم. فقد ذكروا الإبدال والإشمام والروم والإمالة وهمزة القطع وهمزة الوصل.

ثم ما يتعلق بتصريفات الأفعال كلها ذكرت في كتب النحو مجتمعة وفي كتب الصرف مستقلة منفردة.

يمكن أن يرد على المؤلف هنا أنه لم يكن متساوقاً في منهجه وأحكامه،

---

(24) تجديد النحو، ص42.

فنراه قبل قليل في الآية القرآنية الكريمة: ﴿يَاجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾ يقول: إن لدارس النحو حسبه أن يقف عند حد أن كلمة «والطير» وردت مرفوعة ومنصوبة في القرآن الكريم، أي لا يريد أن يجعلها قاعدة مطردة كما اتخذها النحاة الأوائل. وهنا نجده يضع قاعدته التي تروقه عملاً بما جاء في القرآن الكريم إذ هو لا يخرج عن منهج بعض النحاة السابقين الذين أخضعوا النص القرآني لقواعدهم وأقيستهم، فأين التجديد الذي جاء به المؤلف للنحو؟

أقول في ختام قراءتي، لكتاب «تجديد النحو» للدكتور شوقي ضيف.

إن ما يزعمه المؤلف بأن ما أورده في كتابه هو جديد في النحو ليس صحيحاً، وإنما تغيير هذه القواعد هو الذي يحدث التشويش على الأجيال الدارسين للنحو العربي حيث سيقفون في مفترق طرق فلا هم بالقديم يستوعبونه ولا بالجديد المجدي المفيد يطمئنون إليه، فيبقون بين بين... فما أحرانا لو أبقينا على نحونا العربي القديم، وسيكون التجديد إذا أردنا ذلك مقتصراً على الطريقة والمنهج اللذين يقدمان لدارس النحو وللناطق بالعربية.

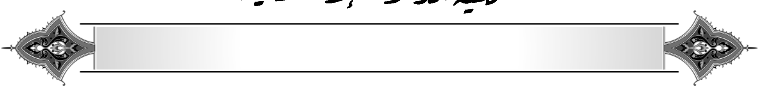
والله من وراء القصد

المصادر والمراجع

- **المصحف الشريف**، رواية قالون ـ طبعة الجماهيرية.
- **الرد على النحاة**، ابن مضاء القرطبي، تحقيق د. شوقي ضيف، ط3 ـ دار المعارف.
- **أصول النحو العربي في نظر النحاة ورأي ابن مضاء**، د. محمد عيد، ط6، عالم الكتب.
- **تجديد النحو**، د. شوقي ضيف، دار المعارف.
- **شذور الذهب**، ابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الاتحاد العربي، ط11 ـ 1968ف.
- **شرح قطر الندى وبل الصدى**، ابن هشام، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، السيوطي، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط2 ـ 1987ف.



د. المختار أحمد ديره
كلية الدعوة الإسلامية



ذكرت في موضوع سابق المنادى وأقسامه وأغراضه واستكمالاً له أذكر شيئاً عن بقية ما يعتري المنادى من ترخيم وندبة واستغاثة وغيرها.

فالترخيم: في اللغة التسهيل والتليين وترقيق الصوت، ولذلك وصفوا الصوت بالرخيم فقالوا: صوت رخيم أي سهل لين، وأنشد ذو الرمة وصفاً لصاحبته مية:

لها بَشَرٌ مثل الحرير، ومنطقٌ رخيمُ الحواشي لا هُراءٌ ولا نزرُ[1]

والترخيم في المصطلح النحوي: حذف بعض الكلمة على وجه مخصوص.

وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(1) الخصائص: ابن جني 1/ 29.

1 ـ ترخيم النداء.

2 ـ ترخيم الضرورة.

3 ـ ترخيم التصغير.

فترخيم النداء: هو حذف آخر الاسم المنادى تخفيفاً وهذا على سبيل الجواز، وذلك لأن الكلمة إذا كثر استعمالها وشاع جريها على الألسن احتاجت إلى التخفيف أكثر من غيرها، وإن سأل سائل: لم خص الترخيم بالنداء؟ «قيل: لكثرة دوره في الكلام، فحذف طلباً للتخفيف وهو باب تغيير، ألا ترى أنه عرض فيه حذف الإعراب والتنوين وهما من باب تغيير والتغيير يؤنس بالتغيير»[2] ولهذا خص آخر الاسم ـ الذي هو محل التغيير ـ بذلك، ولما كان المقصود في النداء هو المنادى له فقد قصد بالترخيم سرعة الفراغ من النداء للإفضاء إلى المقصود.

ونقسم المنادى الذي يراد ترخيمه إلى قسمين:

1 ـ ما يكون مختوماً بالتاء.

2 ـ ما يكون مجرداً منها.

واشترط النحاة في المنادى المراد ترخيمه ثمانية شروط عامة في المنادى بنوعيه أو قسميه، وشرطين خاصين لترخيم النادى المجرد من التاء.

شروط المنادى:

1 ـ أن يكون الاسم معروفاً فلا يرخم النكرة غير المقصودة، سواء أكانت مختومة بالتاء كقول الأعمى مثلاً لغير معين «يا فتاةً خذي بيدي» أو قول الواعظ في الجمعة أو غيرها «يا غافلاً تنبه» للمجرد من التاء.

ولما كانت النكرة غير المقصودة لم تتأثر بالنداء لكونها معربة قبل النداء

---

(2) أسرار العربية: أبو البركات الانباري ص 178 تحقيق بركات يوسف هبود، ط دار الأرقم بيروت 1999.

وبعده، ولم تتغير به لذلك امتنع ترخيمها، لأن الترخيم تغيير يسوّغه تغيير النداء، فضلاً عن عدم ورود السماع عن العرب بترخيم النكرة المقصودة.

2 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه غير مضاف، فلا يرخم المضاف «يا عبد الله، يا طلحة الخير» لعلتي: عدم التغيير بالنداء وعدم السماع.

وعدم جواز ترخيم المضاف هو مذهب البصريين، في حين أجاز الكوفيون ترخيم المضاف وعندهم أنّ الحذف يقع في المضاف إليه محتجّين بقولِ زهير بن أبي سلمى:

خذوا حظكم يا آل عكرم واحفظوا أواصرنا والرحمُ بالغيب تذكر[3]

أراد يا آل عكرمة، إلا أنه حذف التاء من المضاف إليه للترخيم.

وقال آخر:

أبا عرو لا تبعد فكل ابن حرة سيدعوه داعي ميتةٍ فيجيب[4]

أراد أبا عروة، فحذف التاء من المضاف إليه للترخيم.

والشواهد في الشعر العربي على هذا كثيرة جداً، وقد أجاب البصريون عن ذلك بقولهم إن الترخيم في الأبيات للضرورة الشعرية.

وليس الحذف مقصوراً على التاء من آخر المضاف إليه، ولكن ورد على لسان العرب حذف التاء من المضاف مثل قول الشاعر:

يا علقم الخير قد طالت إقامتنا

فقد حذف التاء من المضاف «يا علقمة الخير» وقال البصريون، هذا نادر.

وقد يحذف المضاف إليه بتمامه، وهذا عدي بن زيد يقول:

يا عبدَ هل تذكرني ساعة في موكب أو رائداً للقنيص[5]

---

(3) الأشموني: 3/ 175، الكتاب ط بولاق 1/ 343 بيروت.

(4) لم يعلم قائله: خزانة الأدب 1/ 377، أمالي ابن الشجري 1/ 129.

(5) الأشموني: 3/ 176.

يريد يا عبد هند فحذف المضاف إليه بكامله.

والملاحظ لمن يتتبع كلام العرب أن مجيء المركب الإضافي مرخماً على صورة من الصورتين السابقتين (حذف تاء المضاف أو حذف المضاف إليه) أقل من مجيئه على الصورة التي تحذف فيها التاء من آخر المضاف إليه ولكن الكل وارد في لسان العرب، وليس لنا أن نرد لغة تحدثوا بها أو نتجاهلها.

والاسم المضارع حكمه حكم المضاف فلا يجوز ترخيمه.

3 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه غير مندوب فلا يرخم المندوب نحو «واعليّاه» حيث إن المندوب ليس منادى لأنه لا يطلب إقباله، وزيادة ألف الندبة في آخره إظهار للتفجع فلا يناسبه الترخيم، حيث الزيادة تنافي الحذف.

4 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه غير مستغاث فلا يرخم المستغاث سواء أكان مجروراً باللامِ مثل «يا لله للمسلمين» أم مفتوحاً بزيادة الألف «يا زيداً لعمرو» أم مجرداً مِنَ الكلام والألف نحو «يا زيد لعمرو».

ولزيادة التوضيح أقول: في حالة جر الاسم باللام «يا لله» لا يظهر أثر النداء فيه من النصب أو البناء على الضم، وفي حالة زيادة الألف في آخره لا يرد عليه الترخيم لأن الزيادة تنافي الحذف.

5 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه غير مركب تركيباً إسنادياً فلا يرخم «برق نحره وشاب قرناها وغيرها، إذا كانت أعلاماً؛ لأن الجملة إذا سمّي بها يجب مراعاة جزأيها قبل العلمية في استقلال كل واحد منهما من حيث اللفظ والإعراب، لأنهما من حيث المعنى بمنزلة العلم المفرد، ويجب القول: «امتنع الترخيم في الجملة المسمى بها لأنها محكية بحالها فلا تغيّر»[(6)].

والحكم بعدم جواز ترخيم المركب الاسنادي ليس محل اتفاق بين كل

---

(6) أسرار النداء في لغة القرآن الكريم. إبراهيم حسن إبراهيم ص109 مكتبة الفجالة الجديدة مصر 1978.

النحاة فابن مالك رحمه الله يجوز ترخيمه بقلة وذلك بحذف ثانيه وينقل عن سيبويه انه في باب النسب نص على أن من العرب من يرخم المركب الاسنادي فيقول في «تأبط شراً» يا تأبط، غير أن الذي نقله ابن مالك عن سيبويه، كان في باب الإضافة إلى الحكاية قال: «فإذا أضفت الحكاية حذفت وتركت الصدر» وهذا قول سيبويه غير أن سيبويه نص في باب الترخيم على المنع فقال: «واعلم أن الحكاية لا ترخم لأنك لا تريد أن ترخم غير منادى»[7].

6 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه غير مختص بالنداء، وقد عرفت العرب أسماء ملازمة للنداء مثل «يا فل ويا فلة» والعلة في عدم ترخيم المختص بالنداء لأنه إنما لازم النداء لخفته وباقتصاره على أصلين، والمخفف لا يخفف إلى جانب عدم وروده في السماع.

7 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه غير مبني لسبب غير النداء، فلا يرخم حزام مثلاً أو خمسة عشر لأن النداء لا يؤثر في الاسم المبني أصلاً فحاله قبل النداء كحاله بعده والترخيم تغيير.

8 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه غير موقع في لبس عند ترخيمه فيمتنع ترخيم «فتاة، أو زيدون» لأن ترخيم فتاة بحذف التاء يلبس بالمذكر غير المرخم وترخيم زيدون كذلك يوهم بالمفرد المذكر لأنه سيحذف منه الواو والنون في حال ترخيمه.

يجوز ترخيم المنادى الذي توفرت فيه هذه الشروط مطلقاً سواء أكان تعريفه بالعلمية أم بالمقصد والإقبال، وسواء أكان ثلاثياً أم زائداً على الثلاثة وما كان تعريفه بالعلمية مثل «أفاطم» من فاطمة وما كان تعريفه بالقصد كقول العجاج، لامرأته:

جاريَ لا تستنكري عذيري سيرى وإشفاقي على بعيري[8]

---

(7) الكتاب: سيبويه: باب الترخيم.

(8) الكتاب: سيبويه 1/ 33 بولاق، الأشموني 3/ 172.

وما كان تعريفه بالإقبال كقولهم: «ياشا ادجنى» أي أقيمي بالمكان والأصل شاة.

وأما إذا كان المنادى عارياً من تاء التأنيث فاشترط النحاة شرطين آخرين هما:

1 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه علماً فلا يرخم اسم الجنس ولا اسم الإشارة ولا الموصول وذهب بعض النحاة إلى ترخيم النكرة المقصودة لأنها في معنى المعرفة ولأنها نعتت بالمعرفة فقيل: يا رجلُ الظريفَ.

2 ـ أن يكون الاسم المراد ترخيمه زائداً على ثلاثة أحرف فما كان على ثلاثة أحرف فلا يرخّم ما يقّل عن أبنية العرب، ولأن الاسم الثلاثي في غاية الخفة فلا يحتاج إلى التخفيف بالترخيم، وقد جرى نقاش حول الاسم الثلاثي الساكن الوسط أو المتحرك قال ابن عصفور «فإن كان الثلاثي ساكن الوسط كهند وعمرو لم يجز ترخيمه قولاً واحداً، أما عند أهل البصرة فلأن أقل ما يبقى عليه الاسم بعد الترخيم ثلاثة أحرف، وأما عند أهل الكوفة فلئلا يبقى على حرفين ثانيهما ساكن فيشبه الأدوات أي الحروف[9].

ما يحذف عند الترخيم

يحذف عند الترخيم حرف وهو الغالب أو حرفان وقد يكون المحذوف كلمة وقد يكون كلمةً وحرفاً، فمثال ما حذف فيه حرف كقولهم «يا سُعَا، ويا جَعْفَ» هما في الأصل يا سعاد ويا جعفر، ومنه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه «ونادوا يا مالِ»[10] ومثل هذا ما كان مختوماً بتاء التأنيث مثل «يا فاطم، ويا شا، ويا هب» في الأصل: يافاطمة وياشاه، ويا هبة.

وأجاز سيبويه حذف حرفين من المختوم بالتاء بشرطين:

(9) همع الهوامع: السيوطي 1/ 182.

(10) سورة الزخرف، الآية: 77.

الأول: أن يبقى بعد حذف تاء التأنيث ثلاثة أحرف فأكثر.

الثاني: أن يكون الترخيم على لغة من لا ينتظر المحذوف، أي لغة من يعتبر الحرف الأخير بعد الحذف آخر الكلمة فيعطيه ما يستحقه الآخر.

وقد ورد السماع بما أجازه سيبويه كقول الشاعر:

أحارِ بنَ بدر قد وليت ولاية فكن جرذاً فيها تخون وتسرق[11]

أراد الشاعر أحارثةُ، فرخّم أوّلاً بحذف التّاء ثم رخّم ثانية بحذف الثاء، وهذا على لغة من لا ينتظر واعتبر الراء آخر حرف فجعل عليها علامة البناء وهي الضمة، وهناك رواية من ينتظرُ بكسرِ الرّاء.

والترخيم المزدوج، وهو الذي حذف فيه حرفان يجب أن يقتصر على الضرورة الشعرية، لأن ما ورد منه كان من ضمن بعض الشواهد الشعرية، ناهيك أن بعض النحاة عدّ ذلك من أقبح الضرورات الشعرية، حيث إن المعنى قد يكتنفه الغموض.

الاسم المرخم بحذف التاء ـ في الغالب ـ إذا وقف عليه تلحقه هاء ساكنة مثل «يا طلحهْ، ويا سلمهْ وعدها سيبويه هاء السكت[12] وعدها ابن مالك التاء الأصلية التي كانت في الاسم أعيدت في الوقف ساكنة مقلوبة هاء لبيان الحركة ـ أي حركة ما قبلها[13].

وقد تجعل ألف الإطلاق بدل الهاء في الوقف وهو للضرورة أيضاً كقول الشاعر:

قفي قبل التفرق يا ضباعا ولا يك موقف منك الوداعا[14]

---

(11) الأشموني: 3/ 174.

(12) الكتاب: 1/ 387 بيروت.

(13) ينظر التسهيل: 186.

(14) الأشموني: 3/ 173.

اختلف النحاة في المسموع من كلام العرب في مثل «يا طلحةَ بفح التاء ومنه قول النابغة:

كليني لِهَمّ يا أميمةَ ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب[15]

فالرواية بفتح التاء في أميمة، فرأى بعض النحاة ومنهم ابن كيسان هذه التاء مبدلة من الهاء التي تلحق للوقف، وذهب آخرون إلى أنه رخّم على لغة من ينتظر، فصارت أميم بفتح الميم ثم زيدت التاء متوسطة بين الميم وتاء التأنيث وفتحت لأنها واقعة موقع ما يستحق الفتح وهو ما قبل تاء التأنيث المحذوفة المنوية وهذا اختيار ابن مالك[16].

متى يحذف حرفان للترخيم؟

يحذف النحاة حرفين في الاسم المرخم ـ وهما الحرف الأخير وما قبله ـ في موضعين:

الأول: إذا كان الحرفان الأخيران في الكلمة زائدين معاً، والحرفان الزائدان حصرهما النحاة في سبعة أصناف:

1 ـ إذا كانت الزيادة للتثنية مثل «زيدان، مسلمان» إذا كانا علمين.

2 ـ إذا كانت الزيادة في جمع المذكر السالم نحو: «زيدين، مسلمين» إذا كانا علمين (زيدين ومسلمين).

3 ـ إذا كانت الزيادة في جمع المؤنث السالم «هندات، وعرات» إذا كانا علمين.

4 ـ إذا كانت الزيادة بالألف والنون في الاسم المفرد «مروان، عمران» إذا كانا علمين.

5 ـ إذا كانت الزيادة بياء النسب «مصري، كوفي» إذا كانا علمين.

---

(15) الأشموني: 3/ 173.

(16) ينظر التسهيل: 189.

6 ـ إذا كانت الزيادة بألف التأنيث الممدودة «صحراء، شهباء» إذا كانا علمين.

7 ـ إذا كانت الزيادة بهمزة الإلحاق مع الألف التي قبلها «علباء، حرباء» إذا كانا علمين.

وعند ترخيم مثل هذه الأسماء تحذف الزيادتان لزيادتهما معاً لمعنى واحد فتصير:

يا زيدَ، ويامسلمَ، يا زيدِ يامسلِم، وياهندَ، وياوعدَ، ويامروَ ويا عمرَ ويامصرِ، ويا كوفِ، وياصحرَ، ويا شهبَ، ويا حربَ وياعلبَ.

الثاني: إذا كان آخر الاسم المرخم حرفاً أصلياً وقبله حرف مد شريطة أن يكون زائداً رابعاً فما فوق نحو «عمّار، ومنصور ومسكين ففي الترخيم يحذف الحرفان الأخيران فيصير يا عمَّ، ويا منصَ يا مسكَ إجراء لهما مجرى الزائدين، وإذا كان ما قبل الآخر غير مد، بأن كان صحيحاً متحركاً مثل سفرجل، فإنه لا يحذف إلا الحرف الأخير «سفرج» وكذلك إذا كان الاسم المرخم صحيحاً وما قبل آخره ليس مداً وهو ساكن ـ أي ما قبل الأخير ـ مثل قمطرْ، أو كان حرف علة متحركاً نحو هبَيَخ ـ وهو الضخم الرأس ـ لا يحذف مع الآخر شيء، وإنما يقتصر الحذف على الحرف الأخير فقط.

وخالف الفراء في ترخيم المنادى الرباعي الذي قبل آخره حرف ساكن، وذهب إلى أن ترخيمه يكون بحذف الحرف الأخير والساكن قبله محتجاً بأنه إذا حذف الحرف الأخير بقي ما قبله ساكناً ويؤدّي ذلك إلى أن يشابه الحرف[17].

وإذا كان ما قبل الحرف الأخير في الاسم المنادى المرخم مداً أصلياً نحو: مختار حذف في الترخيم الحرف الأخير فقط فيقال: «يا مختا» لأن الألف منقلبة عن عين الكلمة «خَيَرَ» ففي مثل «ثمود وعماد وسعيد» تقول ياثمو، وياعما وياسعي» حتى لا يشبه الاسم الحرف ببقائه على حرفين.

ومما جاء مرخماً بحذف حرفين في الشعر العربي قول الشاعر:

---

(17) الإنصاف: المسألة 50.

يـا مـروَ إن مـطـيـتـي مـحـبـوسـة   تـرجـو الـحـبـاء وربّـهـا لـم يـيـأس[18]

وقول الآخر:

يا أسمَ صبراً على ما كان من حدث   إن الـحـوادث مـلـقـيٌّ ومـنـتـظَـرٌ[19]

في البيت الأول «يامروان» وفي الثاني «يا أسماء» فحذف الحرفان الأخيران.

والاسم المركب تركيباً مزجياً إذا رخم حذف عجزه في مثل «بعلبك وحضرموت وسيبويه، وكذلك في المركب العددي» ثلاثة عشر «إذا كانت علماً فيقال «يابعلَ ويا حضرَ ويا سيبَ ويا ثلاثة» وجاز إضافة هاء السكت إذا وقفت على الاسم مثل يابعله، ويا حضره ويا سيبه ويا ثلاثهْ».

وأما الاسم المركب تركيباً إسنادياً فهو كالمزجي يرخم بحذف عجزه في مثل «تأبط شراً» «وبرق نحره» يرخمان على «ياتأبط، ويا برق».

وللترخيم لغتان، سماهما النحاة: لغة من ينتظر ولغة من لا ينتظر ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فلغة من ينتظر وهو من ينوي المحذوفَ هي الأكثر في لسان العرب ومعناها أن ينوي المتكلم المحذوفَ للترخيم فيعتبره في حكم الثابت، ويبقى الحرف الذي صار آخر الكلمة بعد أن رخم الاسم على ما كان عليه قبلها من حركة أو سكون، فمثلاً تقول في «جعفَر» «ياجعفَ» بفتح الفاء وفي «حارِث»، يا حارِ بكسر الراء، وفي محمود: يا محمُ بضم الميم، وفي هرقل: يا هرقْ بسكون القاف.

وأما لغة من لا ينتظر أو كما يسمّيها بعض النحاة لغة التمام، وهي أن لا ينوي المحذوف للترخيم ويجعل الباقي بعد الحذف اسماً برأسه، وبذلك يعتبر الحرف الأخير من الاسم بعد الحذف كأنه آخر الاسم في أصل الوضع من غير حذف، وبذلك يضم الحرف الأخير فتقول في «جعفَر» يا جعفُ «وفي» حارث

(18) الأشموني: 3/ 178 والشاعر الفرزدق.

(19) الأشموني: 3/ 178 والشاعر لبيد.

«يا حارُ» وفي «هرقل» يا «هرقُ» وهكذا تعتبر الأسماء المرخمة على هذه اللغة أسماء تامة لم يحذف منها شيء.

وإذا رخم الاسم «ثمود» على لغة من ينتظر تقول «ياثمو» بواو ساكنة، وأما على لغة من لا ينتظر فتقول «ياثمي» فتقلب الواو ياء والضمة كسرةً؛ لأنك تعامله معاملة الاسم التام ولا يوجد اسم معرب آخره واو قبلها ضمة إلا ويجب قلب الواو ياء والضمة كسرة[20].

وأغلب ما جاء من شواهد في باب الترخيم كان على لغة من ينتظر وقد وردت قراءة قرآنية عن ابن مسعود رضي الله عنه «ونادوا يامال»[21] وقد علق ابن جني على هذه القراءة فقال: وللترخيم في هذا سر وذلك لعظم ما هم عليه خففت قواهم وذلت أنفسهم فكان هذا من موضع الاختصار ضرورة»[22].

وأما لغة من لا ينتظر فهي قليلة في الاستعمال، بعيدة في القياس ومما جاء عليها قول عنترة:

يدعون عنترَ والرماح كأنها   أشطان بئر في لبان الأدهم[23]

والشاهد هنا ترخيم على لغة من لا ينتظر، وبني الاسم على الضم لغة من ينتظر في مواضع منها

ما في تاء التأنيث فارقة بين المذكر والمؤنث، فمن أراد أن يرخِمَ مسلمة وحارثة وحفصة مثلاً قال: يامسلمَ ويا حارثَ ويا حفصَ بالفتح لئلا يلتبس بنداء مذكر لا ترخيم فيه حيث إن المذكر إذا نودي بني على الضم مثل: «يامسلمُ ويا حارثُ ويا حفصُ» وعندئذٍ لا نفرق بين يامسلمُ أهو مذكر منادىً أو مرخم على لغة من لا ينتظر، ورأىٰ بعض النحاة أن اللبس يحدث في الصفة وحدها لا في العلم.

---

(20) شرح ابن عقيل: 2/ 269 المكتبة العصرية بيروت 1997.

(21) سورة الزخرف: الآية: 77.

(22) الخصائص باب الترخيم نقلاً عن أسرار النداء في القرآن الكريم د. إبراهيم حسن إبراهيم 114.

(23) كتاب سيبويه: بولاق 1/ 222.

وكذلك في ترخيم ما فيه علامتا التثنية أو الجمع نحو: زيدان وزيدين فيجب أن يقال في ترخيمها: يا زيدَ ويازيدِ، بفتح الدال في الأول وكسرها في الثاني، وهنا لا تجوز لغة من لا ينتظر لكي لا تلتبس بالاسم المفرد غير المرخم.

وكذلك إذا لم يكن للاسم نظير فهنا يرخم على لغة من ينتظر كما قالوا في طيلسان في لغة من كسر اللام وسمّى به فيقال: يا طليسَ بالفتح ولا يجوز الضم، لأنه ليس في العربية فيعل بكسر العين في الصحيح العين إلا ما ندر ومنه صيقلُ اسمُ امرأة، وقرأ شعبة عن عاصم «وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بَيْئِسٍ»[24] بياء ساكنة قبل همزة مكسورة.

وهنا يجب التذكير بأن لغة من لا ينتظر تجب عندما يكون الاسم المراد ترخيمه فوق الثلاثي وساكن الحرف قبل الأخير مثل هرقل وقمطر عند الكوفيين.

قال بعض النحاة: إن النداء ما ختم بالتاء مرخماً أكثر من ندائه تاماً من غير ترخيم، ويشاركه من غير ذي ثلاثة أعلام: حارث، ومالك، وعامر وقد أكثر العرب نداءها بالترخيم والكثرة توجب التخفيف.

وأختم هذا الموضوع بما سمي ترخيم الضرورة، وهو ما يلجأ إليه الشاعر أحياناً في حذف حرف من آخر الكلمة غير المناداة ووضع النحاة لذلك شروطاً منها:

1 ـ أن يكون الداعي للحذف الضرورة الشعرية ولا يجوز ذلك في السعة.

2 ـ أن يكون الذي حذف من آخره صالحاً للنداء كقول امرىء القيس:

لنعم الفتى تعشو إلى ضوء ناره   طريفُ بن مال ليلة الجوع والخصرَ[25]

أراد طريف بن مالك ولكن اضطر إلى ترخيمه.

---

(24) الأعواف: 165.

(25) الكتاب بولاق 1/ 366 والأشموني: 3/ 184.

3 ـ أن يكون الاسم الذي وقع فيه الحذف زائداً على ثلاثة أحرف أو مختوماً بتاء التأنيث كقول ذي الرمة:

ديـــار مـــيــة إذ مــيٌّ تــســاعــفــنــا   ولا يـرى مـثـلـهـا عُـجْـمٍ ولا عـرب[26]

أراد اذ ميّةً فحذف التاء.

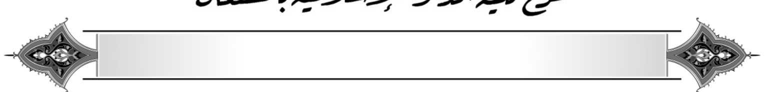
وأجمع النحاة على مجيء ترخيم الضرورة على اللغة الثانية (لغة من لا ينتظر).

---

(26) الكتاب بولاق 1/ 141، 333.



أ. كبا عمران
فرع كلية الدعوة الإسلامية بالسنغال



تقديم

يعدّ الشعر أهمّ الفنون الأدبية، وأشهرها، عند الأفارقة المثقفين بالعربية أو المستعربين ـ إن صحّ التعبير؛ ولا غرو في ذلك إذا ما عرفنا مكانة الشعر في الأدب العربي، من عصره الجاهلي إلى عصره الحديث؛ وإذا عرفنا أن هذا الأدب العربي ـ وبخاصة في عصره الجاهلي ـ أهمّ ينبوع استقى منه الأفارقة مادتهم الشعرية موضوعاً وأسلوباً.

ولستُ في هذا البحث المتواضع أتناول تاريخ هذا الشعر العربي الأفريقي منذ نشأته؛ لأن الحديث في ذلك لطويل؛ والخوض في تحديد عصوره التاريخية لذو شجون؛ ومحاولة جمع إنتاج فحوله في إفريقيا السوداء لبعيدةُ المنال إن لم تكن مستحيلة.

ولكنني سأحاول أن أسلك سبيلاً يقربني إلى التعرّف على أبوابه المغلّقة؛

لأكون دليلاً لمن له استعداد أو بلغة لطرق تلك الأبواب علّ يعين المولى ـ نعم النصير ـ من سيفتحها ويستخرج كنوزها للمكتبة العربية التي تفتقر إلى مثل هذه الدراسات.

من المعلوم أن اللغة العربية رافقت الدعوة الإسلامية، التي لبّى الأفارقة نداءها منذ القرن الحادي عشر الميلادي في غربي إفريقيا. واقتضى اعتناقهم لهذا الدين الحنيف أن يتعلّموا كتابه السماوي الذي اتّخذ «العربية» لغة له، ولا سبيل إلى ذلك إلا الاحتكاك باللغة العربية؛ فحفظ كثيرون من هذا الكتاب العربي المقدس ما يجزيهم عن الشعائر التعبدية، دون أن يفقهوا معانيها الصحيحة. ثم شَمَّر بعض المتحمسين عن ساعد الجدِّ ففتحوا المجالس القرآنية أو الكتاتيب التعليمية؛ ليتوسّع في التعلّم من يطمح إلى ذلك، فبدأوا يدرسون اللغة العربية: قواعدها النحوية (في أمثال كتب الأجرومية، وقطر الندى، وألفية ابن مالك)، وآدابها الشعرية (في أمثال كتب المعلقات السبع الجاهلية، والمقصورة الدريدية لمحمد بن الحسن بن دريد الأزدي، وقصيدتي البردة والهمزية لمحمد بن سعيد البوصيري)[1]. وبفضل هذه الجهود، أنجبت تلك المدارس التقليدية علماء، رفعوا على عواتقهم لواءي الدين واللغة: ينشرون التعاليم الإسلامية بالوعظ والإرشاد، ويعلّمون تلامذتهم كتب اللغة والأدب؛ ولم يلبث أن غرس ذلك في نفوس بعض العلماء أو المتعلمين روح المحاكاة للشعراء العرب، كي يتيقّنوا أن مستواهم العلمي قد ارتقى إلى أسمى الدرجات.

هكذا بدأت هذه المحاكاة الشعرية، تراعيها التعاليم الدينية، ويثير دوافعها بعض العوامل الاجتماعية: كاسترضاءِ العلماء بالمدائح، ورثاء ذوي الفضائل؛ أو بعض العوامل الدينية: كالتقرب إلى الله تعالى بقصائد الثناء والمناجاة وبالمدائح النبوية؛ أو بعض العوامل التعليمية: كوضع منظومات شعرية ينهل منها المتعلمون مبادىء فروع العلوم العربية.

---

(1) راجع: كبا، عمران: الحياة الأدبية في غينيا. رسالة الماجستير بكلية الدعوة الإسلامية، ص160.

هكذا نشأ التكوين الأدبي، وازدهر النشاط الشعري، في إفريقيا قبل قدوم المستعمرين، الذين كانوا يتراسلون ـ إبان استقرارهم ـ بالعربية مع الملوك الأفارقة. حتى إن الملوك الوثنيين في إفريقيا كانوا يتّخذون كتبة من المسلمين المتعلمين، كي يحتفظوا بوصاياهم ومواثيقهم وليقوموا بدور المراسلة بينهم وبين الملوك الآخرين.

ولكن سرعان ما انقلب الوضع، بعد استقرار أقدام الاستعمار في الدول المستعمرَة، فغلبت اللغاتُ الأوروبية اللغة العربية، وحاربتها ومدارسها التقليدية، كي تبقى السيادة الرسمية لها في المستعمرات، وقد تمّ ذلك فعلاً قبل أن تستقلّ الدول الإفريقية قاطبة. وبعد هذه المأساة تقهقرت اللغة العربية وبقيت تحتفظ بصبغتها الدينية لتؤدّي رسالتها الروحية، أما القريحة الأدبية فيها فقد جفّت ينابيعها بعد أن كادت اللغة العربية تصير لغة ثقافية وأدبية في الحياة اليومية للشعوب الإفريقية، وبخاصة في غربي القارة.

ومحاولتي هذه ستكشف ملامح أحد الأغراض الشعرية ـ المدح ـ عند بعض شعراء غرب إفريقيا، وهو من الأغراض التي تتمثل فيها الدوافع النفسية والمؤثرات الاجتماعية، والتي كانت تنمي الإنتاج الأدبي في قلوب الشعراء. وقبله سنتعرف على أكثر الأغراض الشعرية تداولاً في أوساطهم، وعلى تلك التي هجروها ولم ينتجوا فيها من الشعر إلا نادرة نزرة. ثم سنقف بعد ذلك على ثلاث خصائص لبيان القيم الفنية التي حظي بها الإنتاج الإفريقي في شعر هذا الغرض، وذلك من خلال دراستنا لهذه العناصر الفنية في أعمالهم الأدبية:

- اللغة الشعرية.
- الموسيقى الشعرية.
- الصورة الشعرية.

والجدير بالذكر أن هناك كتابات رائدة من الرسائل العلمية في الموضوع نفسه، ولكن جلها يقتصر على أديب معين، أو على شعراء دولة معينة، أو على جزئيات محددة في الخصائص الفنية، نذكر منها: حركة اللغة العربية وآدابها في

نيجيريا للدكتور شيخو أحمد سعيد غلادنثى، والثقافة العربية في نيجيريا للدكتور علي أبو بكر، والحياة الأدبية في غينيا للباحث نفسه. وغيرها من الدراسات التي لا يتسع المقام لذكرها.

في أغراض الشعر العربي الإفريقي

في البدايةُ أودّ أن أقف وقفة على مصطلح «الأغراض الشعرية»، لإيضاح غموض، أو لتصحيح تناقض، يقع فيه بعض الباحثين. وذلك أن كثيرين يطلقون مصطلح «موضوعات الشعر» على «أغراض الشعر» ويتناولون في دراستها: الهجاء والمدح والرثاء... وغيرها، حتى أصبح كثير من دارسي الأدب لا يفرقون بين موضوعات الشعر وأغراضه؛ وإن كان النقاد الأوائل قد وقعوا في التناقض نفسه عندما أدرجوا «الخمر والمجون» في الأغراض الشعرية خلال العصور الأدبية المختلفة، امتداداً من الأعشى في العصر الأموي، بدلاً من أن يدرجوهما في الموضوعات الاجتماعية؛ كما نجد في الموضوعات السياسية: أحقية الخلافة في الشعر الأموي، وفي الموضوعات الدينية: كالموعظة في الشعر الإسلامي، وهكذا في الموضوعات الفكرية والعلمية... الخ.

ولإيضاح ما نزعمه، يقول الدكتور شوقي ضيف ما نصّه تحت عنوان «التجديد في الموضوعات القديمة: «ظل العباسيون ينظمون في الموضوعات القديمة من المديح وغير المديح مما كان ينظم فيه الجاهليون والإسلاميون...»[2]. وعندما يقول مروان بن أبي حفصة في مدح الخليفة المهدي هذا البيت:

أَحْيىٰ أميرُ المؤمنينَ محمَّدٌ سُنَنَ النبي حرامَها وحلالَها[3]

فإنه يقول شعراً، غرضه المدح، وموضوعه في الدين؛ لأن الأغراض تتمثل في الدوافع والحوافز التي تحرك عاطفة قول الشعر، كما تتمثل في الغاية

(2) ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص159.

(3) الأصفهاني: الأغاني، 10/ 89.

التي يقصدها الشاعر في نتاجه الأدبي. وبهذا قد يقول الشاعر مدحاً في موضوع سياسي وديني كبيتي أبي العتاهية في الخليفة هارون الرشيد:

وراعٍ يـراعـي الله فـي حـفـظ أمّـة يـدافـع عـنـهـا الـشـر غـيـر رقـود
تـجـافـى عـن الـدنـيـا وأيـقـن أنّـهـا مـفـارقـة لـيـسـت بـدار خـلـود[4]

هذا، وإن للشعر العربي الإفريقي مواقف مختلفة تجاه الأغراض الشعرية:

ـ منها ما أكثر استخدامها: المدح يتقدمها، تليها ـ ربما ـ المناجاة، فالرثاء، فالفخر، فالحكمة.

ـ ومنها ما قلّل إنتاجه: كالهجاء، والغزل.

ـ ومنها ما تشبه أن تكون مهجورة: كالحماسة، والوصف، والاعتذار، والإنذار، والشكوى.

إن محور هذه المقالة يتناول غرض المدح، لكثرة تداوله في إنتاج الشعراء الأفارقة، ولعناية الدارسين به في البحث والتعليم. والكشفُ عن خصائصه الفنية يمهّد السبيل لمعرفة خصائص الشعر العربي الإفريقي واتجاهاته الدينية والفكرية.

المدح وأنواعه في الشعر العربي الإفريقي

إن من يقف على أعمال فحول الشعر العربي الإفريقي يتبيّن له أن المدح في دواوينهم قد انحصر في عنصرين، أحدهما ما يعرف بالمديح النبوي، وثانيهما يمكن أن نطلق عليه «المدح الفني الشخصي». وسنبدأ الحديث عن الأول لكثرة الإنتاج فيه ولشهرته بين المولعين بالشعر العربي الإفريقي.

1 ـ المدح النبوي:

إن الرواد الشعراء الأفارقة، الذين تخرجوا في الكتاتيب والمجالس

(4) ديوان أبي العتاهية، ص124.

التقليدية، كانوا من أصحاب الطرق الصوفية القادرية والشاذلية والتجانية، وقد تربّوا في حجر زواياهم على إنشاد المدائح النبوية في البردة والهمزية، أضف إلى ذلك أن قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير تعدّ أهمّ القصائد العربية التي أثرت في تكوينهم الشعري. وكانوا يعتقدون أن النظم في الشمائل النبوية مثاب عليها عند الله، بخلاف القرض في أغراض شعرية لا صلة لها بالدين والعقيدة.

وهذه وتلك من العوامل الأساسية في كثرة إنتاج الشعراء الأفارقة للمديح النبوي، فنجد عند:

- الشاعر الغيني الشيخ علي بوبديم (1847 ـ 1927) ثلاثة دواوين: أهدها باسم «درة الأبرار» في السيرة النبوية، وثانيها بعنوان «مقاليد السعادات في مديح سيد السادات»، وثالثها تحت عنوان «جلاد مدافع حزب القهار»، ولا يقل واحد منها عن 28 قصيدة.
- الشاعر النيجيري الشيخ محمد الناصر كبر القادري قصائده كثيرة ومشهورة بروعتها في هذا الغرض[5].
- وعند الشيخ أحمد بنات (1927) ـ مؤسّس الطريقة المريدية بالسنغال ـ نجد ما لا يكاد الباحث يحصيه من الدواوين النبوية: لمفاتح البشر في 2706 أبيات، وتيسير العسير في الصلاة على البشير، ومفاتح الجنان ومغالق النيران. . . وهذه قطرات من بحره الشعري.
- وعند الشيخ إبراهيم إيناس الكولخي السنغالي نعثر على دواوين كثيرة: تيسير الوصول، وإِكسير السعادات، وسلوة الشجون، وأوثق العري، وشفاء الأسقام، ومناسك أهل الوداد، وكنز العارفين، ونور الحق، وسير القلب للمصطفى إلى حضرة الرب.
- وعند الشيخ ألفا محمود كابا (ت 1916) ديوان «بحر الأنوار. . .».
- وعند حفيد هذا الأخير، الشيخ كرامو طلبي (عمر كابا) المتوفي سنة 1962

(5) ينظر: غلادنثي، شيخو أحمد سعيد: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، ص150.

بغينيا، نجد قصائد كثيرة: سفينة الأخبار على بحر الأنوار، وطنبور البشارة والطراوة، وقدوة المولود الوالد في إحياء ليلة الميلاد.

- وعند السلطان محّمد بللو بنيجيريا: تخميس «بانت سعاد»، وإفادة الطالبين.
- وعند الشيخ أبي بكر عتيق قصائد نبوية: كمفتاح الأغلاق في مدح حبيب الخلاق.

إن أعمال هؤلاء تعدّ نماذج قليلة مما لا يمكن لباحثٍ ـ في الظروف الحالية ـ أن يحيط بها من إنتاجات هائلة، لدى فحول الشعر العربي الإفريقي، وجلّها ما زال حبيس الحقائب أو مبعثراً بين أيدي المتعلمين، إذ لم ينشر منها إلا قليل نزر. وقد اقتصرنا على شعراء ثلاث دول: السنغال وغينيا ونيجيريا.

وكانت هذه القصائد النبوية تنشد في المناسبات الدينية، وتتلىٰ في حلقات الذكر، وتدرس في المجالس العلمية، ويحفظها المتعلمون.

ومن يتأمل في هذه المدائح النبوية، وفي غيرها لدى الشعراء الآخرين، تبيّن له أنها تناولت المديح في النوعين: أحدهما يتناول تصوير صفات النبي الخُلقية وفضائله السلوكية ومكارم أخلاقه، ويمكن لنا أن نطلق على هذا النوع «المديح النبوي الوصفي». وثانيهما يتناول ذكر أنسابه الشريفة ورسم سيرته الملحمية وبيان غزواته الجهادية، ويمكن أن نطلق على هذا الصنف «المديح النبوي الملحمي».

أ ـ المديح النبوي الوصفي:

تثني قصائد هذا الصنف على سيد المرسلين محمد بن عبد الله ﷺ، فتناول فضائله بالذكر، ومناقبه بالبيان، وما حظي به من كرامات ربانية بالتوضيح؛ بل لا تكاد تترك خصلة من شمائله ومكارمه إلا وقد نصت عليها في تصوير بياني بأسلوب رائع.

وغاية قصائد هذا المديح تتمثل في إبراز عظمة إنسانية محمد ﷺ الكاملة وسلوكياته النبوية التي تجعله أشرف مخلوق وأكمل إنسان في مروءته وأخلاقه

ومناقبه... ولا يجد الشعراء حدوداً لهذه الفضائل... ولهذا يصيح الشاعر الغيني كرامو طلبي صيحة متأثراً بفيضانات هذه الفضائل فيقول:

يـا مـن خـصـائـصـه نـمـا   عـلـى الـنـجـوم فـي الـسـمـا
والـرمـل، هـل مـحـصـي لـمـا   قـد فـات حـدّ الـعـدد[6]

وكأنه كان يستجيب لنداء الشيخ علي بوبديم قبله عندما صوّر هذه اللانهائية لأحسابه:

خصوصه الرمل والحصباء قد كثرت   وأعـجـزت كـل عـدّاد ونـسّـاخ[7]

وإن كان محمد ﷺ بشراً فقد خصّه الله تعالى بما يجعله عنصراً متميزاً بين بني آدم لا يدانيه أحد، وقد أكّد ذلك الشيخ عباس صل السنغالي في إحدى قصائده البائية:

بـشـر ولـكـن لا يـرى كـفـؤاً لـه   بـصـرٌ، وعـبـد لـلإلـه مـقـرب
بـدر الـوجـود وجـوده مـتـدفـق   بـاب الإلٰـه وبـاب لا يـحـجـب[8]

ونرجع إلى كرامو طلبي لنرى كيف ينعت سيد المرسلين ﷺبرؤيته الصوفية في توحيد ذاته بصفاته، وبصوره البلاغية في وصف رائع:

واسـمـه كـالـذات   وذاتـه كـالـنـعـت
ونـعـتـه كـالـبـيـت   مـعـمـورة بـمـن هـد
وطـيـبـه كـالـعـنـبـر   ووجـهـه كـالـبـدر
وجـوده كـالـبـحـر   عـلـى دوام مـمـدّد[9]

وقد يتوغل بعض الشعراء في المعاني الصوفية التي لا يفقهها إلا من تأمل فيما وراء الكلمات؛ لأن النبي ﷺ يبدو سرّ الكون ونفحة من النور الإلهي بل

---

(6) طلبي، كرامو: قدوة المولود، ص21.

(7) بوبديم، علي: ديوان شعر الشيخ علي بوبديم، ص98.

(8) غاي، شيخ تجان: الشيخ عباس صل التجاني حياته وأعماله، ص149.

(9) طلبي، كرامو: قدوة المولود، ص25.

مبعث أنوار العالم، انظر إلى أبيات من القصيدة القافية للشيخ أبو بكر عتيق:

هو سيد الرسل الكرام وخيرهم هو أصل كل الخلق بالإطلاق

هو قبضة النور الإلهي الذي من قبل آدم قاسم الأرزاق

من نوره الأكوان طرّاً كونت أصل الأصول وخاتم السباق[10]

ونجد الشيخ علي بوبديم أحياناً ينقح مديحه من هذه المعميات الصوفية، ويصور صفات بشرية سامية يفهمها الجميع ليقتدوا بما فيها من مكارم الأخلاق، فيقول في قصيدة بائية:

برّ أمين مطيع صادق حسن سهل رؤوف رحيم محسن حابِ

باب السعادة ينبوع المكارم من قد صار في حضرة المولى كبوّاب

برق يسوق سحاباً من مواهبه يهمي بوبل من الخيرات صبّاب

بهاؤه وعطاياه وحكمته يكلّ إدراكها أبصار الالباب[11]

ولا يخفى على المتأمل في هذه الأبيات ما فيها من صور بيانية رائعة بأسلوب أخّاذ وجذّاب، وروعته في جمع هذه المناقب والأخلاق الفاضلة في عبارات موجزة بعيدة عن التكلف والتصنّع.

والجدير بالذكر أن التغنّي بهذه المناقب لم يقف عند حدّ سردها، فقد اتخذ البعض بيانها بل تردادها تقرّباً إلى العليّ العظيم، فأصبحت قصائدها تتلى كالأذكار في المناجاة والتوسل إلى الله تعالى. ويتضح ذلك في نماذج قصيدة بائية من ديوان «شفاء الأسقام في مدح خير الأنام» للشيخ إبراهيم انياس الكولخي السنغالي:

أنادي حبيب الله طه محمداً أبا القاسم الهادي المقفّىٰ مناجياً

لترحم خديماً ضارعاً عند بابك الـ ـمؤمل يا محمود فانظر لحاليا

عليك صلاة الله ثم سلامه صلاة بها نيلي العلي والمعاليا

---

(10) عمر، محمد الأمين: الشيخ أبو بكر عتيق وديوانه هدية الأحباب، ص169.

(11) بوبديم، علي: ديوان شعر الشيخ علي بوبديم، ص93.

عـلـيـك صـلاة الله ثـم سـلامـه صـلاة بـهـا ألـقـى لـديـك الأمـانـيـا

عـلـيـك صـلاة الله ثـم سـلامـه صـلاة بـهـا أهـدى فـأصـبـح هـاديـا

عـلـيـك صـلاة الله ثـم سـلامـه صـلاة بـهـا أبـقـى كـريـماً مـواسـيـا(12)

ومن المناجاة يصل الشاعر الصوفي إلى حالة من العشق المدحي، فيشغف قلبه بالنبي ﷺ ويبتلى بحب فان وشوق يغلي في القلب والأحشاء ويخمد:

ونـار شـوقـك فـي الأحـشـاء خـامـدة والقلب في الصحو والإكرام تذليل(13)

هكذا يخاطب الشيخ عباس صل حضرة حبيبه النبي ﷺ، وينصّ على أن من ذاق حبّه يفنى فيه إن كان صادقاً في العشق:

من ذاق يفن، ومن لم يفن ليس له فـي حـق مـحـبـوبـه إلا دعـاويـه(14)

وإذا ما عدنا إلى الشيخ إبراهيم إيناس(15) نجده في قصيدة لامية ـ من ديوانه أوثق العرى في مدح سيد الورى ـ ذا حرارة شوقية وغرامية، تتفجّر مشاعره العشقية من خلال عبارات بليغة وصور بيانية، لا يقف عليها قارىء إلا تأخذه أريحية عجيبة من بصمات محبة صادقة:

يـهـيّـج أفـكـاري لـمـدح الـمـزمّـل غـرامـي وشـوقـي لـلـجـمـال الـمـكـمّـل

دعـاني جـمـال الـمـصـطفى فأجبته بـدمـعٍ كـوبـلٍ مـن فـؤاد مـقـتّـل

أراني أحبّ العرْب والصحب جملة وآلاً وأنـصـاراً لـحـبّ الـمـزمّـل

ولا سـيّـمـا الـشـيـخـين ثـم خـلـيـفـة يـكـنّـى أبـا عـمـر وصـنـو الـمـبـجّـل

كـذلـك مـن خُـبّـيـه حـبّـي لـطـيـبـةٍ وأمّ الـقـرى الـبـطـحـا عـلـى كـل مـنـزل

فـلـسـتُ أحـبّ الـدهـر شـيـئاً سـواءه ولـسـتُ أعـادي غـيـر أعـداء مـوئـلـي

---

(12) إنياس، الشيخ إبراهيم: الدواوين الست، ص145.

(13) غاي، شيخ تجان: الشيخ عباس صل التجاني في حياته وأعماله، ص144.

(14) المصدر نفسه، ص149.

(15) إيناس، الشيخ إبراهيم: الدواوين الستّ، ص116 ـ 117.

ب ـ المديح النبوي الملحمي:

وإذا كان جلّ الشعراء، في الأدب العربي الإفريقي، قد مالوا إلى مدح النبي ﷺ بالصفات الجليلة والمناقب الشريفة؛ إلا أن الآخرين ـ غير كثير ـ قد عهدوا لأقلامهم رسم السيرة النبوية مُسهبين الحديث عن حياته قبل البعثة، من ولادة ونشأة وترعرع، وما يتعلق بهذه النشأة من تسلّط الضوء على الذين نشأ في حجورهم بربوع الأسرة الهاشمية.

وقد أفرد الشيخ علي بوبديم ديواناً كاملاً لهذه السيرة الملحمية، تناول فيه نسبه الشريف معدّداً أجداده من عبد المطلب إلى عدنان في قصيدة افتتحها بقوله:

آباء مولانا نبي التوبة	**هو ابن عبد الله نجل شيبه**
وهو الذي يدعى بعبد المطلب	**وهو ابن عمرو هاشم له لقب**
ابن المغيرة وذا عبد مناف	**ابن قصي بن كلاب لا نخاف[16]**

إلى أن قال بعد ذلك:

وهو ابن عدنان الذي كان النبي	**إليه ينتهي لعد النسب**
والخلف في ما فوق عدنان ورد	**فقيل إنه ابن أدبن أدد[17]**

ومن بعد هذا البيت الأخير بدأ يسرد شجرة آبائه ـ المختلف فيها ـ إلى النبي إسماعيل ابن إبراهيم عليهما السلام.

وبعد قصيدتين، إحداهما في نسب أمهاته والأخرى في حمله، يأتي ليتناول مولده في قصيدة مطلعها:

وكان مولد النبي في سرر	**ربيع الأول أو الثاني عشر**
ليلة الاثنين بلا شقاق	**عام قدوم الفيل باتفاق**

---

(16) بوبديم، الشيخ علي: ديوان شعر الشيخ علي بوبديم، ص16.

(17) المصدر نفسه، ص17.

فــكـــان فـــي ظـــهـــوره آيـــات بـــعـــظـــم قـــدره مـــبـــيـــنـــات

مــنــهــا خــمــود نــار فــارس الــتــي قــد أوقــدوهــا مــنــذ ألــف ســنــة[18]

هكذا بدأ يعدّد البشارات التي رحبت بمولد سيد المرسلين: من انصداع الإيوان وتنكس الأوثان ومعاينة النجوم للحاضرين، مما يدلّ على رؤية الشاعر المحيطة بهذه السيرة الجليلة، وقد يقف بقارئه في بعض القصائد الطوال ليفصّل له تصوير الحوادث الكبرى في حياة المصطفى. ومن أطول قصائد هذا الديوان، الذي أسماه بدرّة الأبرار، ما خصّصها لبعثته النبوية والتي تمتد إلى 68 بيتاً، وقد جاءت في مطلعها هذه الأبيات:

وأرســـل الله الـــنـــبـــي أحـــمـــدا صـــلـــى وســـلـــم عـــلـــيـــه أبـــدا

في يـوم الاثـنـيـن فـقـيـل فـي رجـب وقـيـل بـل فـي رمـضـان وانـتـخـب

وهـــو ابـــن أربـــعـــيـــن عـــامـــاً وأحـــد وكـــان فـــي غـــار حـــراء انـــفـــرد

فـجـاءه جـبـريـل فـيـه فـاجـئـا قـال لـه: اقـرأ، قـال: لـسـت قـارئـا[19]

انظر كيف يوجز القول في تصوير حياة النبي ﷺ قبيل البعثة، فينصّ على عمره وخلوته بنفسه بغار حراء وعلى الحوار الذي دار بين النبي ﷺ وجبريل، عليه السلام، وهو يبشّره باصطفائه لتبليغ الرسالة السماوية.

ومن هنا تبدأ قصة الرسالة المحمدية في مكة المكرمة، فيحكي لنا ما لاقاه هذا النبي ﷺ ومن آمن به من معاملات قاسية على أيدي ذويهم من أهل مكة، وبخاصة ما تتعلق بقصة تلك الصحيفة التي علقت في الكعبة لمقاطعة بني هاشم في البيع والتزواج والمعاملات الأخرى الاجتماعية خلال ثلاثة أعوام. يقول صاحبنا مصوّراً هذه الأحداث المأساوية:

لـــمّـــا رأت قـــريـــش ان عـــمّـــه قـــد ذبّـــهـــم عـــنـــه فـــلـــن يـــســـلّـــمـــه

عـــادوه مـــع عـــتـــرتـــه الأكـــارم وهـــم بـــنـــو مـــطـــلّـــب وهـــاشـــم

---

(18) المصدر نفسه، ص23.

(19) المصدر السابق، ص23.

واتّـفـقـوا عـلـى مـقـاطـعـتـهـم والـصـدّ عـنـهـم ومـجـانـبـتـهـم
فـلـن يـكـلّـمـوا ولا يـجـامـعـوا ولا يـنـاكـحـوا ولا يـبـايـعـوا
وكـتـبـوا صـحـيـفـة فـي ذا الـمـرام وعـلّـقـوا الـكـتـاب بـالـبـيـت الـحـرام
ورجـعـوا إلـى الـذيـن أسـلـمـوا يـعـذّبـونـهـم لـيـفـتـنـوهـم
عـن ديـنـهـم فـأمـر الـنـبـيّ أن يـهـاجـروا إلـى الـنـجـاشـي الـحـسـن[20]

وهكذا من الهجرة الأولى إلى الثانية حتى نهاية العهد المكّي، الذي عقبه العهد المدني بهجرته المشهورة.

ولكن لا يخفى على القارىء أن الشاعر قد أطلق عنان أسلوبه للغة التاريخية دون عناية بالأساليب البيانية التي تصبغ هذه الصياغة بأريحية أدبية رائعة، تأخذ بقلب القارىء إلى متعة فنية بعيداً عن جفاف الأسلوب التاريخي. ولنؤجل الحديث عن القيم الفنية إلى الصفحات التالية.

وإذا ما وصل بنا إلى العهد المدني، تجد شيخنا الشاعر يعنى بالغزوات، على عادة المؤرخين الذين يركزون على الحملات الجهادية أكثر من سيرته الدعوية، فيفرد لأشهر غزواته ﷺ قصائد مستقلة: كغزوات بدر، وأحد، والخندق، وبني قريظة، وفتح مكة، وحنين، وتبوك.

الآن قف معي على مشاهدة هذه المبارزة التي وقعت بين فريق من المسلمين وفريق من كفرة قريش في غزوة بدر:

وبـارزَ الـولـيـدَ سـيـدي عـلـي فـشـقّ رأسـه بـحـدّ الـصـيـقـل
وشـيـبـة مـع عـبـيـدة اخـتـلـف بـضـربـتـيـن الـكـل سـيـفـه وقـف
فـكـرّ حـمـزة وصـنـوه عـلـى شـيـبـة أجـهـزاه ثـم احـتـمـلا
أخـاهـمـا لـصـحـبـه واشـتـبـكـا حـزب الـهـدى أعـداءهـم واعـتـركـا
واسـتـعـر الـهـيـجـاء والـرؤوس تـطـايـرت وحـمـى الـوطـيـس[21]

(20) المصدر السابق، ص25.

(21) المصدر السابق، ص24 ـ 25.

ثم يختم صاحبنا هذه السيرة الشريفة بقصيدة عنوانها بـ«باب في ذكر وفاته ﷺ» فيتحدث عن مرضه، وملازمته للفراش، وأمره بإمامة أبي بكر رضي الله عنه في الصلاة، ويصوّر محاورته لعزرائيل ـ عليه السلام ـ في استئذانه، وموته وكفنه بعد غسله، ثم الصلاة عليه ﷺ ودفنه كما توضحه هذه الأبيات:

ثم عليه للصلاة دخلوا ... بلا إمام بل فرادى فعلوا

يدخل جمع بعد آخرينا ... وهم مع الأملاك يسمعونا

أصواتهم ولا يرونهم إلى ... أن فرغوا صلى عليه ذو العلا

وغاسلوه أدخلوه قبره ... وأضجعوا على فراش صدره

قطيفة حمراء كانت في الدنا ... غطاءه صلى عليه ربنا(22)

وقد اعتمدت في بيان السيرة الملحمية على هذا الديوان، لتكون أنموذجته أسلوب شعراء الأدب العربي الإفريقي، الذين يفردون ديواناً من إنتاجهم لهذا النوع من المديح النبوي. وإن كان غيرهم يزاوجون بين مدح الصلاة عليه وبين ذكر نسبه الشريف أو مناقبه، على عادة الشيخ أحمد بنبا في قصيدته الطويلة المسماة بمفتاح البشر فتأتي فيها هذه الأبيات المتفرقة:

صلّ وسلّمنّ يا إلٰهي ... على خليلك ابن عبد الله

يا من إليه بالكتاب انقلبْ ... صلّ على الماحي ابن عبد المطلبْ

يا خير من كتب كلّ راشم ... فيه قُد الصلاة لابن هاشم

يا خير جالب الرضى وغير نافْ ... صلّ على من جدّه عبد منافْ

وصل بالتسليم يا وليي ... على بشير جدّه قصيّ(23)

إلى أن يقف عند جدّه ﷺ العشرين عدنان، فيقول:

صل وسلّمنّ يا منّان ... على الذي ازدان به عدنان(24)

---

(22) المصدر السابق، ص72 ـ 73.

(23) بنبا، الشيخ أحمد: مفاتح البشر، ص3.

(24) المصدر نفسه، ص4.

2 ـ المديح الفني الشخصي:

إن تبادل المدائح الشعرية بين العلماء وشيوخهم ظاهرة اجتماعية منتشرة، وبخاصة في أوساط المتصوفين المسلمين، وبين العلماء والذين يتزاورون من بلاد إلى أخرى. بل كانت ظاهرة قرض الشعر مجالاً يتبارى فيه العلماء ليثبتوا لتلاميذهم وأصحابهم أنهم على مستوى لغوي رفيع من الدرجة العلمية. بل كان بعض التلاميذ يجرّبون ملكاتهم الشعرية في سنّ مبكرة، كي يلفتوا تقدير شيوخيهم إليهم؛ على ما حصل للحاج عبد الرحمن باه الشاعر الغيني 0 الذي مدح شيخه عمر الداري، وله من العمر ثلاث عشرة سنة، فقال هذه الأبيات:

أيا شيخي شريفي مع محبّي كشمس أنت أو بدر التمام
ألا فليهنئك العزّ المعلّى بلا إكماله وبلا تمام
فأنت السيد المحبوب عند البرايا كلّهم ثم الكرام[25]

فرّد شيخه مدحته ردّاً جميلاً بمثلها ناسجاً على منوال بحره في عشرة أبيات؛ منها ما يلي:

جزاك الله يا نجل الكرام ويا شبلا حكى ليث الأجام
لقد أثنيتني والحق إني يأهل لم أكن من ذا الكلام
وحسن الظن بالإخوان والّ لفاعله على خلق الكرام[26]

وما يدل هذا إلا على ظاهرة النضج الشعري، على المستوى الأسلوبي والفني، لدى متعلمي الكتاتيب، كما يدل كذلك على أن مناهجهم التعليمة ـ بخلافِ مناهج المدارس العربية الحديثة بالمنطقة ـ تسعى إلى ترسيخ المبادئ الأولية لهذا الفن الأدبي. ومن جهة ثالثة نجد أن القريحة الشعرية كانت تتفتح لدى بعض النجباء الذين يصلون إلى مستوى النبوغ في الشعر العربي الأفريقي.

لا تسل ـ أيها القارئ الكريم ـ بعد ذلك عن نشاط هذه الظاهرة، وازدهار

---

(25) باه، الحاج عبد الرحمن: بنات أفكاري، ص116.
(26) المصدر نفسه، ص117.

تبادلها بين الدارسين وشيوخهم، وبين العلماء وأقرانهم، وبين الشرفاء ومستضيفيهم من الأدباء.

ولكن، هل يمكن أن نقطع بحكم أن التكسب بالمدائح ظاهرة معدومة؟ نعم، لأنه كان يزري بالعلماء، فترفّعوا عنه، وتركوه لأهل اللؤم من الشعراء التقليديين باللغات المحلية[27].

ويمكن أن أدّعي أن للمدائح النبوية تأثيراً مباشراً في مدائح التلاميذ لشيوخهم، وأذكت نشاطها. وهو ادّعاء ينجلي دليله في أسلوب الشعراء، وفي مضامين أعمالهم التي لا تجد فرقاً جوهريّاً بينها وبين المدائح النبوية؛ إلاّ أن القارئ يستطيع أن يفرق بينهما بمعرفة أسماء الممدوحين.

ولكي تقتنع بما نذهب إليه؟ ما عليك إلا أن تتصفّح قليلاً مدائح بعض المتوصفين لشيوخهم. وانظر نظرة عابرة في ديوان الشيخ أبي بكر عتيق بنيجيريا ـ المسمّى هدية الأحباب ـ الذي أكثر فيه مدح الشيخ أحمد التجاني، وبخاصة في القصائد التي يتوسل فيها بشيخه، بل يتبرّك في مناجاته، كما يفعل غيره بالنبي ﷺ. وقد جاء في قصيدة له:

يا سيدي أحمد التجاني خذ بيدي ... أنت الملاذ فهذا الحال في ضيق

أنت العماد أيا غوثي ويا سندي ... وأنت كهفي إذا ما كنتُ في ضيق

. . . .

مالي سواك ومالي غير جاهك يا ... قطب البرية فانقذني من الضيق

أشكو إليك أموري يا طبيبيَ كن ... لها طبيباًفتنجيني من الضيق[28]

ومن قرأ الأبيات، دون البيت الأول، سيتبادر إلى ذهنه أن صاحبنا يناجي الرسول ﷺ ويتوسل به. وهكذا نجد أثر المديح النبوي بيّناً في هذا المديح

(27) ينظر: غلادنثي، شيخو أحمد سعيد: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، ص104.

(28) عمر، محمد الأمين: الشيخ أبو عتيق وديوانه هدية الأحباب، ص35 ـ 36.

الشخصي لما بينهما من مشاعر متماثلة وصفات متشابهة، إلا أن النبي ﷺ أولى بها وأحق من شيوخ الطرق الصوفية.

وانظر إلى مديح آخر من الحاج أحمد عبد القادر بنيجيريا يمدح به شيخه أبا إسحاق الحاج إبراهيم إيناس الكولخي السنغالي:

بدا لي أنه باب إلى الرحمن يجتاب

فليس يفيد تجواب بعيد لقاه إيناس

. . . .

وشس الشيخ قد طلعت من الغرب فما غربت

لنحو الشرق قد عمت جميع الأفق في الناس(29)

ويتبين من البيتين الأخيريْنِ أن أسلوبه يقترب من المدح الفني غير المدح النبوي، إلا أن مثل هذه التشبيهات البيانية قليلة في سائر أبياته التي تماثل البيتين الأولين، اللذين يأتيان من رؤية صوفية - لا يخفى علينا - يؤمن بها الشاعر ويعتقدها ويشعر بها في أعماقه: وهي تجلية مقامة شيخه له من المقامات النبوية. والذي يهمنا في هذه المقالة هو بيان الظواهر الفنية التي يتميز بها المدح كغرض فني من أغراض الشعر العربي الأفريقي.

وإذا ما وقفنا على المدائح التي دبّجها كرامو، لخليله الشيخ فانتا ماري شريف، تجد أبياتها قريبة من روح المدح الفني في أسلوبها ومضمونها، لما فيها من تشبيهات بيانية في صور شعرية رائعة، تتدفق منها متعة فنية منعشة:

كأنه سفن إن ناداه منغرق أو كالبضاعة مهما جاء ذو العِيَل

كأنه عذب إن ناداه منعطش أو أنه سلّم إن جاء ذو سفل

كأنه قمر إن سمّاه من داج أو كالغرانق إن ناداه ذو ضلّ

أو عيش إن قاله نذرتْ ثاكلة من الخسارات التاليات في النسل

---

(29) عبد القادر، الحاج أحمد التجاني: الأشواق في مدح القطب أبي إسحاق. . .، ص2، 3.

كـأنـه عـلـم إن جـاء مـنـخـفـض   أو كـالـطـبـيـب متى سمّاه ذو شلل(30)

ألا يظهر من هذه الأبيات مدحة مغايرة عن السابقة، في أسلوبها الفني المتأثر بالشعر الجاهلي؟ أوليس مضمونها المعنوي يدل على دراية الشاعر بمذهب الفحول العرب في المدح الفني؟ وهل يشك القارئ في أن عاطفة صاحبنا صادقةُ المشاعر العميقة، وأنها من تجربة يعيشها صاحبها في حياته النفسية والاجتماعية، وبخاصة إذا عرفنا مدى الخلّة الصادقة التي تبادلها الشاعر وممدوحه، لكونهما متعاصرين متحابين في بيئة مدينة كنكان بغينيا الشرقية، لن يخفى علينا مصدر هذه الرونقة من قريحته الشعرية.

وربما كان المدح الفني ـ في الشعر العربي الإفريقي ـ أهم الأغراض صلة بالحياة اليومية، إذا ما حاول الشاعر أن يترجم في عمله الأدبي تجربته البيئية، وأراد أن يشخّض ما في ممدوحه من سلوك حيوي، بعيد عن وصفه بالأخلاق والفضائل التي يمكن أن يوصف كل مسلم بها.

وفي مثل هذا العمل الأدبي نستطيع أن نكتشف الظروف التاريخية، التي مرّ بها الشاعر وممدوحه، فلنقرأ معاً هذه الأبيات الآتية من قصيدة يمدح بها يحيى بن عبد القادر أمير المؤمنين ـ في مملكة سكتو بنيجيريا ـ الحسن بن معاذ:

جـديـر بـالـخـلافـة مـسـتـحـق   بـهـا أهـل ومـن مـثـل الـهـمـام

لـقـد عـلـمـتْ بـذلـك أهـل هـوس   جـمـيـعـاً قـبـل أخـذك بـالـزمـام

سـتـبـهـر أرضُـنـا وتـفـوق حـسـنـاً   بـإذن الله «بـالـحـسـن» الـهـمـام

وتـحـيـى وقـتـه عـمـراً جـديـداً   كـمـا تـحـيـا الـريـاض مـع الـغـمـام

ويـؤمـن أهـلـهـا وحـشـى افـتـراق   ويـذكـر وقـتُـه وقـت الـتـئـام

وتـخـمـد فـي قـلـوب الـنـاس نـار   الـعـداوة أجّـجـت زمـن الـلـئـام

وتـغـمـد ألـسـن تـبـغـي فـسـاداً   فـتـخـرس لا تـطـيـق مـن الـكـلام

(30) طلبي، كرامو: قدوة المولود، ص45.

ويضرب فوق أيدي الظلم ضرب   تشدّ به فيذهب كالجهام[31]

ويتضح مما قدّمناه من النماذج الشعرية، أن المديح الشخصي ذو صنفين في الشعر العربي الإفريقي:

أ ـ ما تأثر بالمدائح النبوية في الأسلوب والمضمون.

ب ـ ما تأثر بالشعر الجاهلي في أسلوبه البياني ومضمونه الوصفي بالصفات الاجتماعية البيئية.

الخصائص الفنية للمدح

من المعلوم أن الشعر العربي وفد إلى الأدب الأفريقي برفقة الدعوة الإسلامية والقرآن الكريم، وأن الدافع الأساسي ـ لدى الأفارقة ـ لقول الشعر دافع ديني، لا يشوبه دافع آخر.

إذ يعوّل الشاعر الأفريقي على الدين الحنيف وكتابه الحكيم في استقاء مادته الشعرية أسلوباً ومضموناً، فلا يشيد بفضيلة إلا ما أشاد بها الإسلام، ولا يتغنى بسلوك مخالف للسنة النبوية، ومن هنا تأثر الشعراء ـ بلا تكلّف ـ بالألفاظ الدينية والمعاني القرآنية.

لذا، فلا غرو إذا رأينا حصة كبيرة من مفردات هذه المدائح من الألفاظ الدينية، ومعانيها من الفضائل القرآنية والأخلاق النبوية، وهذا جليّ وأوفر في المدائح النبوية منه في المدح الفني للشخصيات؛ الأمر الذي جاءت منه ظاهرة «التكرار» كخاصية فنيّة لهذا الغرض كغيره من الأغراض الشعرية. انظر إلى هذا التكرار اللفظي من شعر الشيخ إسماعيل موسى ـ بمالي ـ في مناجاته النبوية:

فحسبي ثم حسبي يا حبيبي   بأن أدعوك في كل المجال

فحسبي ثم حسبي يا شفيعي   بأن أشكو إليك أمور حالي

فحسبي ثم حسبي يا عمادي   بأن آتيك في طلب النوال

---

(31) غلادنثي، شيخو أحمد سعيد: حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، ص156.

فحسبي ثم حسبي ثم حسبي   لأن يمّمت نحوك بالتوالي[32]

ويكثر هذا النمط من التكرار عند جل شعراء المنظومات النبوية إن لم يكن كلّهم. وربما يتذوقون من هذا التكرار إيقاعات فنية تعين على الإنشاد والتغني بالصوفي لأن التكرار من مقومات الموسيقى الشعرية. وربما أولع الشاعر بكلمة فيوردها تكراراً في جميع قوافي قصيدته، كما رأينا تكرار كلمة «الضيق» في قصيدة الشيخ أبي بكر عتيق السابق ذكرها في صفحة (14).

أليس الشغف بالمتعة الفنية لهذا التكرار ما جعل الشيخ إبراهيم الكولخي يكثر «عليه صلاة الله ثم سلامه» ـ فعولن مفاعلِن فعول مفاعلن ـ في صدور أبياته من قصائد غير قليلة في دواوينه الست النبوية، بل قد يتعلق قلبه بكلمة فيستخدمها في بدايات أسطر أبياته كما في قصيدته السينية من ديوانه «مناسك أهل الوداد».

سلام على المغلي لكل طروس   سلام على المبدي بهل نقوسي

سلام على الغازي بكل خميس   سلام على المفدي بكل نفوس

سلام على تاج لكل عروس   سلام على الشافي فقط بمسيس[33]

وفي هذه الكلمة المكررة سر من أسرار المناجاة الربانية التي يتذوقه أهل التصوف.

والجدير بالذكر أن أكثر أساليبهم شبيهة بلغة النثر، بل هي أقرب إلى نثر موزون منه إلى شعر منظوم وبخاصة إذا جرّدت من الأساليب البيانية ـ التي تضفي بعضها صبغة شعرية ـ كما في المناجاة الربانية والنبوية ومدائح السير الملحمية.

---

(32) كَانْ، الشيخ إسماعيل موسىٰ: ديوان القصائد في مدح الخالق الجبار ورسوله الكريم، ص12، مخطوطة بالمركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية في النيجر، تحت رقم 978.

(33) إيناس، الشيخ إبراهيم الكولخي: الدواوين الست، ص188.

وهذا ليس بعيب ـ إلى حدّ ما ـ بقدر ما هو خاصية فنية، لهذا النوع من الشعر العربي الأفريقي، تدلُّ على أن الشقِّ بين اللغة الشعرية واللغة الخطابية (بين العلماء) ضيق جداً.

وكان ينبغي لي في البداية أن أبادر إلى الحديث عن بنية القصيدة لدى الشعراء الأفارقة، وبخاصة في غرض المديح، الذي يعدّ أهم غرض شعري في الأدب العربي، والذي كان من خصائصه الفنية أن تفتتح قصائده بمقدمة غزلية تتمثل في الوقوف على الأطلال والبكاء على آثار الأحبة الراحلين، فما موقف الشعر العربي الأفريقي تجاه هذه المقدمة؟

لا تتطلب الإجابة عن هذا السؤال عناء يذكر، لأن الشعراء أنفسهم أفصحوا عن الإجابة الشافية في قصائدهم التي هجرتها وحاربتها وثارت عليها ثورة عنيفة. فانظر في ذلك إلى الشاعر الغيني الحاج عبد الرحمن باه وهو يدعو أقرانه إلى هجران هذه الخاصية الفنية وأن ينحوا منحى البوصيري:

خَلِّ عن هندٍ وعن دعدٍ وميْ   والبكا في طلل أو ذكر مَيّ

وانح نهج البوصيري في مدح من   هو من أولاد كعب ولؤيْ(34)

ولم يكن هذا بدعة منه، إذ قال قبله والده في مطلع قصيدة خائية من ديوانه «مقاليد السعادات»:

خلِّ ادكارَ الطلول العافيات إلى   مدح النبي تذق أذواق الاشياخ(35)

كما رفع كذلك الشيخ إبراهيم الكولخي صارم الثورة على من يطالبه بهذه المقدمة، فيقول في مطلع قصيدته اللامية في ديوانه الأول «تيسير الوصول»:

دعانيَ من سلمى وليلى وقلّلا   تذكّر ربّات الغرائر مسجلا(36)

---

(34) باه، الحاج عبد الرحمن: بنات أفكاري، ص31.

(35) بوبديم، الشيخ علي: ديوان شعر الشيخ علي بوبديم، ص98.

(36) إيناس، الحاج إبراهيم الكولخي: الدواوين الست، ص7.

وفي مطلع ميميّته من ديوانه الثاني «إكسير السعادات»:

دعانيَ من تذكار سلمى وتندم فإن جمال الهاشمي متردَّم[37]

ومن هذا المضمار ندرك مدى الدافع الديني في قول الشعر لدى هؤلاء الشعراء، الذين كانوا على وعي بالخصائص الفنية لهذا الشعر الجاهلي وللشعر الإسلامي، وآثروا الثاني على الأول في الأسلوب والمعاني، إلا في القليل النادر نجد تأثرهم بالألفاظ الغريبة الجاهلية وبتقليد تشبيهات بيانية، وحتى بإيراد هذه المقدمة الغزلية، مع صبغتها بصبغة دينية، على أيدي من حاربوها، كالحاج عبد الرحمن باه الذي يتغزل بسلمى في قصيدة يمدح بها حبيبه الحاج الرساسي، فجاءت في مطلعها هذه الأبيات:

أيا سلمى إلى م تقاطعيني وأيم الله حبّك قد براني

وطالت بي ليالي واعتراني هموم هيّجت لي ما أعاني

دعي هذا التدلل تعف عني وإن أزمعت صرمي وامتهاني

فهل لي مطمع في الوصل يوماً فيصفو الجو في نيل الأماني[38]

وإذا كانت ثمة مقدمة فنية للقصيدة، في الشعر العربي الأفريقي، فهي تتمثل في دعوة الممدوح بنداء إنشائي، أو الترنّم بحبّه والاشتياق إليه، أو بالثناءِ على الله والصلاة على نبيه الكريم ﷺ. . الخ، هذا على غير التزام الشعراء بنمط معنين، وعلى تنوع شاعر ما في قصائده بين هذه المقدمات وبين إطلاق بعض قصائده من غير ميزة فنية تلاحظ في مقدماتها.

وقوفاً على النماذج الشعرية، السابق سردها، يتبيّن لنا أن العشراء كانوا يتخيّرون ألفاظهم الشعرية ويوجّهون خيالهم الفني لرسم صور شعرية قديمة، وذلك في بعض المدائح الشخصية بخلاف المدائح النبوية التي تتميز بالأسلوب الخطابي الإنشائي، وبخاصة في مدائح المناجاة والتوسل.

---

(37) المصدر نفسه، ص61.

(38) باه، الحاج عبد الرحمن: بنات أفكاري، ص37.

ولكننا، في المدائح الشخصية، نعثر على بعض الصور الشعرية القديمة، كما يصوّر الحاج عبد القادر النيجيري أولاد الشيخ إبراهيم إيناس في ديوانه «الأشواق»:

لـــــــه الأولاد أبـــــــراراً بــدوا فــي الــجــوّ أقــمــارا
وبـــدرهـــمُ بـــدا جـــهـــراً ســمــيّ الــجــدّ إيــنــاسِ(39)

انظر إلى هذه الصورة الفنية التي ترسم لنا لوحة شعرية ينتشر عليها أولاد الشيخ إبراهيم الخمسة والسبعون، لامعين بأنوار العلم والإيمان في فضاء مظلمة بالجهل والغفلة عن الله، يتوسطهم بدر كامل في طفاوة نورية، استعير لخليفة الممدوح وهو عبد الله بن إبراهيم إيناس. وراجع صفحة 15 من هذا البحث لترى ما رسمه الشيخ كرامو طلبي من صور بيانية رائعة في مدح خليله الوليّ الشيخ فانتامادي شريف.

وحريّ بالقارئ أن يعتقد بأن الشعراء الأفارقة مقلدون للشعراء العرب في صورهم الشعرية التي لا تجربة لهم فيها من بيئتهم الاجتماعية، ولا يشك في مصداقية هذه المؤاخذة كل من يقف قليلاً على بعض أعمالهم الشعرية.

وأما عن الموسيقى الشعرية فهي ظاهرة معروفة في المدائح النبوية التي تنبني على أكثر البحور الشعرية سهولة، ألا وهو الرجز، فجل شعراء الدواوين النبوية استخدموا الرجز التام والمجزوء، والرجز المجزوء المسمّط الرباعي كصاحب «بحر الأنوار» الشيخ ألفاء محمود كابا ـ الذي اختتم بما يلي:

صـلّـى عـلـيـك ذو الـعـلـى يـا مـن سـمـى إلـى الـعـلـى
والآل والـــصـــحـــب إلـــى يـــوم يـــفـــوز الـــبـــرّ(40)

وعلى هذه القافية الرائية ـ في الشطر الرابع ـ تنبني غنائية أبيات الديوان، وتتعانق كل أشطر ثلاثة أوّل على حرف رويّ واحد. ومن المعروف عند

(39) عبد القادر، الحاج أحمد التجاني: الأشواق في مدح الشيخ إبراهيم إيناس، ص7.
(40) كابا، الشيخ ألفا محمود: بحر الأنوار، ص18.

المتصوفين أنهم يتغنّون في تلاوة وتكرار مثل هذه الدواوين النبوية التي تترك في نفوسهم مشاعر جيّاشة من آثار هذه الموسيقى الفنية، وبخاصة في القصائد القصيرة على بحر الرجز المجزوء كأكثر أعمال الشيخ أحمد بمبا السنغالي

ثم يلي الرجز البحر الطويل الذي يكاد يأتي فيه جميع المدائح الشخصية، وحتى بعض المدائح النبوية مثل ما نجد في دواوين الشيخ إبراهيم إيناس، ولا غرو في ذلك إذا ما عرفنا أنَّ شعراءنا قد عوَّلوا على المعلقات الجاهلية، التي جاء أكثرها في هذا البحر في استقاء مصادرهم الشعرية وملكاتهم الفنية.

وبجانب هذه القصائد ذات الموسيقى الفنية تأتي ألوان من ألحان أصواتهم عندما يقوم أحدهم في محفل كبير بتقديم مديحه لأحد الشيوخ، فانه يمتع سامعيه بنغمات رنّانة وتفنّن صوتي، يمدّ المدود وينغّم التنوينات ويقف على الحروف الروية بعبقرية غنائية لاتتأتى لغير الفحول الشعراء، وهذه ظاهرة منتشرة في نيجيريا والسنغال.. لذا كانوا يتخيرون في الحروف الروية الأحرف السهلة مثل الراء واللام والميم والنون..، ولكن بعض أصحاب الدواوين فرضوا على أنفسهم قرض القصائد على جميع حروف المعجم، فجاءت تلك القصائد الضادية والظائية والغينية.. بعيدة عن المتعة الموسيقية،وان جلها قصائد قصيرة لا تقدر على تطويل النفس الموسيقية عند السامعين لخشونة أحرفها الروية.

وإن كان شعراؤنا ركّزوا على الرجز والطويل فلا يعني ذلك أنهم قصروا عليهما أعمالهم، بل إنهم قرضوا مدائحهم في جميع البحور الشعرية الخليلية، مفضّلين البحور الطوال كالكامل والبسيط والرمل والمديد والوافر. وفي هذا الأخير وضع الشيخ عباس هل قصيدة فائية تحية لقائد الثورة الليبية الأخ معمر القذافي، ونستعرض منها أبياتاً لتكون ختاماً مسكاً لهذه المقالة:

جزى الله المهيمن خير واف   من الحسنى معمّره القذافي

رئيس المجلس الأعلى إماماً   لخير الشعب وفّق لائتلاف

جـزاه مـبـلّـغـاً كـل الأمـانـي ... بـنـصـر وعـون خـالـقـه الـمـعـافـي
فـيـبـقـى حـجّـة لـلـه فـيـنـا ... بـقـاء الـدهـر قـائـمـة الأثـافـي
ويـبـقـى طـارداً شـرقـاً وغـربـاً ... غـراب الـكـفـر قـوتـل مـن غـداف
قـد امـتـلأ الـقـلـوب بـه سـروراً ... وأشـواقـاً تـدبّ عـلـى الـشـغـاف
فـلا زال الـمـؤمـل والـمـرجـى ... لذي الحاج المضاف إلى الضعاف
يـطـوف بـه الـطـوائـف كـل وقـت ... طـواف الـبـيـت مـن راج وعـاف
فـيـرجـع عـنـهـم مـغـمـور نـيـل ... جـزيـل زائـد حـدّ الـكـفـاف
ومـن يـنـصـر لـحق الـحقِّ يـنـصـر ... ألـيـس الله نـاصـره بـكـاف
وإن يـك بـالـمـضـاف لـه فـخـار ... يـكـن فـي لـيـبـيـا فـخـر الـمـضـاف
فـشـعـب قـاده الإسـلام نـالـوا ... عـلـى كُـلِّ الـجـمـاهـر بـالـهـتـاف
قـد احـيـى بـالـمـدارس دارسـات ... مـن اثـار الـهـدى مـن كـل عـاف
إلـى حـضـرات مـجـدك كـل وقـت ... أبـا الـخـيـرات نـاشـرهـا الـمـصـافـي
سـلام لا يـوازن مـن سـلام ... مـنَ أهـل الـديـن قـاطـبـة يـوافـي[41]

معركة بين العلم والمال في العالم الإسلامي

إِذِ الْمَالُ أَهْدَى لِلْعُلُوم صَدَاقَةً ... وَثَالِثُهُمْ مُلْكٌ بِحُسْنِ كَمَالِهِ
وَرَابِعُهُمْ دِينٌ طَبِيبُ قُلُوبِهِمْ ... فَعَالَمُنَا أَحْيَا زَمَانَ فِضَالِهِ
وَكَانَتْ مَرَاسِيمُ البِلَادِ لِمُلْكِنَا ... وَلِلْمَالِ رَغْدُ الْعَيْشِ رَغْمَ هُزَالِهِ
وَلِلْعِلْمِ طِيبُ الْعَقْلِ مِنْ سِرِّ مِسْكِهِ ... وَ لِلدِّينِ صُلْحٌ مِنْ دَوَاءِ نِمَالِهِ
وَمَا أَنْ قَضَى دِينٌ قَرَارَ حِمَامِهِ ... فَقَامَ صِرَاعٌ! هَلْ تَرَى مِنْ مِثَالِهِ؟!
إِلَى الْمَالِ نَمَّ الْمُلْكُ بِالْعِلْمِ كَذْبَهُ ... فَصَدَّقَهُ ظُلْماً بِنَبْشِ قِتَالِهِ!
تَحَيَّرْتُ مِنْ مَالٍ يُصَارِعُ عِلْمَنَا ... بِقَوْسِ سِيَاسَاتٍ لِغَصْبِ جِمَالِهِ

(41) غاي، شيخ تجان: الشيخ عباس صل التاني حياته وأعماله، ص226 ـ 227.

فَدَامَ صِرَاعٌ بِضْعَةً مِنْ عُصُورِنَا   وَلِلْمَالِ نَجْدَاتٌ لِنُضْجِ سِبَّالِهِ

فَحَلَّتْ هَزِيمَاتٌ بِعِلْمِ بِلاَدِنَا   وَقَدْ كُلِّلَ مَالٌ بِتَّاجِ وَبَالِهِ

فَبَارَكَهُ مُلْكٌ عَلَى نَهْشِ ضَيْمِهِ   لِعَقْدِ زَوَاجٍ مِنْ بَنَاتِ ضُلاَلِهِ

فَلاَحَظْتُ مِنْ شَعْبِي قَدَاسَةً عَرْشِهِ   وَبَعْضٌ يُمَاشِيهِ خُطًى لِنِعَالِهِ

فَكَمْ مِنْ ذَوِي عِلْمٍ عَلَى بَابِ مُلْكِهِمْ   يَمُدُّون أَبْوَاعاً لِكَسْبِ جَمَالِهِ

فَيَبْدُو لَهُمْ تَجْمِيلُهُ فِي مَقَالِهِمْ:   «كَلاَمُهُ ذُو وَحْيٍ!»، لِذَهْبِ عِقَّالِهِ

«إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُهُ»   فَكُلُّ كَرَامَاتٍ قَرِينُ خِصَالِهِ

فَأَعْظِمْ بِظُلْمِ الْمَالِ أَهْلَ عُلُومِنَا!   سَيَقْضِي عَلَيْهِ مُنْكِرٌ بِسُؤَالِهِ

إِذَا المَرْءُ لَمْ «يَحْزَنْ مِنَ الْفَقْرِ أَهْلُهُ   فَرَأْيُهُ ذُو تَاجٍ عَلَى رَأْسِ آلِهِ

كَأَنَّهُ ذُو عِزٍّ لِقِيمَةِ مَالِهِ   وَعِزُّ ذَوِي مَالٍ سَرِيعُ زَوَالِهِ

أَلَمْ تَرَ كَمْ مِنْ عَالِمٍ فِي عِيَالِهِ   يُعَدُّ مِنَ الْبَلْوَى قُصُورُ مَنَالِهِ

كَأَنَّ نُضُوبَ الْبِئْرِ مِنْهُ وَضَعْفِهِ   وَلاَ أَحْدَ يُرْضِيهِ جُمُودُ خَيَالِهِ

كَأَنَّ لَهُ رِزْقاً أُصِيبَ بِنَحْسِهِ   وَلَيْسَ لِكَهْنُوتٍ مَرَدُّ حَلاَلَهُ

وَكُلٌّ عَلَى مَالٍ شَدِيدُ لِحَاقِهِ   كَنَحْلٍ عَلَى زَهْرٍ شَدِيدُ رِحَالِهِ

وَأَرْزَاقُنَا عِنْدَ الْإِلٰهِ بِقَدْرِنَا   يُوَزِّعُهَا قَدْراً بِسَيْرِ هِلاَلِهِ

أَيَسْبِقُ في جَرْيِ الرَّبِيعُ شِتَاءَهُ؟!   أَيَسْبِقُ ذُو خَيْلٍ مَسِيرَ ظِلاَلِهِ؟!

وَمَا حَجَرٌ يُنْمِي زُرُوعَ فُصُولِهِ   وَلَوْ فَجَرَ الْيَنْبُوعُ فَوْقَ مُحَالِهِ

وَلاَ يَأَسَ مِنْ أَحَدٍ لَجَذْبِ حُقُولِهِ   وَلاَ يَدَ مِنْ أَحْدٍ لِغَسْلِ طِحَالِهِ!

وَلَيْسَ لِطَاوُوسٍ خِيَارُ رِيَاشِهِ   أَيَهْزَأُ مِنْ بُومٍ بِمَدِّ طَوَالِهِ؟

أُقَدِّرُ ذَا جُهْدٍ لِجَذْبِ نَصِيبِهِ   حَلاَلاً مِنَ الْأَرْزَاقِ حِينَ مَجَالِهِ

وَمَا نَالَ مِنْهَا لَمْ يَكُنْ فِي فَوَاتِهِ   فَرِزْقُهُ فِي بَحْثٍ دِيَارَ مَآلِهِ

وَمَا فَاتَ مِنْهَا لَمْ يَكُنْ فِي لِقَائِهِ   فَرِزْقُهُ فِي مَرْمَى عِنَانِ دَلاَلِهِ

أَلَمْ تَرَ كَمْ مِنْ صَائِدٍ فِي سِبَاقِهِ   يَكُبُّ مِرَاراً حِينَ صَيْدِ غَزَالِهِ

وَلاَ صَائِداً فِينَا يُصَفِّي شِبَاكَهُ لِيَرْضىٰ بِمَا يُؤْتَى لَهُ مِنْ حِبَالِهِ
فَسَيْراً بِأَبْوَابِ وَرِزْقُكَ طَائِفٌ بِرَبِّكَ تَلْقَاهُ لِفَضْلِ جَلاَلِهِ
وَمَنْ صَادَ فِي نَوْم طُيُورَ غِذَائِهِ فَبَاتَ سَجِيناً فِي كُهُوفِ ضَلاَلِهِ
أَنَرْضَى بِذِي كَدٍّ يَرُدُّ نَهَارَهُ؟! يَعُضُّ أَنَامِلاً لَفَوْتِ نَوَالِهِ!
وَكَمْ خِفَّةٍ لِلْعِلْم هَزَّتْ عِظَامَهُ؟! يُزَعْزِعُهُ مَالٌ مَضَى فِي حِيَالِهِ
فَلاَ خِفَّةً لِلْعِلْم بَلْ فِي رِجَالِهِ فَيَنْقُصُهُمْ شَهْمٌ فُوَيقَ تِلاَلِهِ
فَيَفْقَدُ مِنْ عِزّ أَمَامَ مُيُولِهِ إِلَى الْمَالِ فِي ذَمٍّ لِمَا فِي سِلاَلِهِ
وَجُعْبَتُهُ مَلأَى بِشَتَّى الآلىءَ فَيَنْشُرُهَا أَعْلَى قُبُورِ بِغَالِهِ
فَأَغْنِي بِذِي عِلْم يَرَى فَضْلَ حَالِهِ عَلَى جَاهِ أَمْوَالٍ بِجَمْعِ شِمَالِهِ
إِذَا كَانَ لاَ بُدّاً مِنَ الْحَالِ هٰذِهِ فَكُلْ بِيَمِينٍ تَحْتَ حَمْلِ ثِقَالِهِ!
فَبِالْمَالِ نَحْيَا فِي حُلُولِ ظُرُوفِنا! أَيَزْعُمُ لِلأَمْوَالِ بَرْءَ عُضَالِهِ؟
لِفَلْسَفَةِ الأَمْوَالِ نَرْمِي ثِيَابَنَا؟! لِنَسْعَىٰ عُرَاةً فِي صُعُودِ جِبَالِهِ!
وَيَا عَجَباً لِلْمَالِ يُعْطَى وَرِيشُهُ ثَنَاءَ فِعَالَيْنَا لِنَيْلِ رِيَالِهِ!
يُبَذِّرُ فِي يَوْمٍ عَلَى نَهْدِ بَغْيِهِ وَيَسْرِي عَلَى ذَنْبٍ بِقَذْفِ زُلاَلِهِ
وَتُصْبِحُ دَارَهُ مَعَابِدَ جَيْشِهِ تُضَحَّىٰ دِمَاءُ مِنْ فِرَاخِ فِصَالِهِ
تُقَامُ طُقُوسٌ فِي بِنَاءِ تَمَائِمَ لِأَسْرِ ذَوِي عِلْمٍ بِسَوْطِ دَجَالِهِ
وَكَمْ عَالِمٍ يُسْقَى عَلَى صِدْقِ نَقْدِهِ دُمُوعَ سُجُونٍ تَحْتَ سُوءِ نَكَالِهِ!
عَلَى طَالِبٍ صَبْراً قَضَى يُبْسَ مَهْدِهِ يَعِيشُ عَلَى مَهْوَى وَقُودِ كَلاَلِهِ
فَيَطْوِي سِنِيناً فِي قِيَاسِ رَجَائِهِ لِنَوْمِ مَسَاعِيهِ عَلَى حُسْنِ حَالِهِ
فَيُهْدَمُ مَأْوَاهُ عَلَى سَلْبِ حَقِّهِ! وَيُرْمَىٰ عَلَى بَلْوَى خَسَارِ نِضَالِهِ!
وَيَا أَسَفاً لِلْعِلْم يُعْطَى زِمَامُهُ لِسَاعٍ إِلَى الهَيْجَا بِغَيْرِ نِصَالِهِ
يَقُولُ مُدَارَاةً: أَلَسْتُ شُجَاعَكُمْ وَقَلْبُهُ ذو جُبْنٍ لِرَفْعِ نِبَالِهِ!
فَيَأْتِي مِنَ الهَيْجَا تَسِيلُ دِمَاؤُهُ فَتَدْعَى عَلَى عِلْمٍ عُيُوبُ صِقَالِهِ!

إِذَا مَا عِزٌ يُكْسَى بِجِلْدِ أُسَامَةٍ فَتَأْكُلُهُ الضَّبْعَاتُ عِنْدَ سُعَالِهِ!

وَكَمْ عَالِمٍ يَصْفُو بِكَفٍّ لِسَانِهِ وَكَمْ جَاهِل يَكْبُو بِطُولِ جِدَالِهِ!

فَصَاحَتُهُ لَيْسَتْ مَقَاسَ قَرِيحَةٍ وَلَكِنَّهَا عِقْدٌ لِطَوْقِ مَقَالِهِ

فَهَذَا يَظُنُّ الْعِلْمَ طَلْقَ لِجَامِهِ يَرَى ذَاكَ أَنَّ الْعِلْمَ عِصْمَةُ بَالِهِ

إِذِ الْعِلْمُ ذُو جُرْحٍ، عَلَيْنَا شِفَاءَهُ فَوَاجِبُنَا لِلْعِلمِ سَدُّ خِلَالِهِ

تَعَالُوْا إِلَى صُلْحٍ لرفع عَدَاوَةٍ لِتَجْدِيدِ وَعْيِ الْمَالِ عِنْدَ عِيَالِهِ

وَلاَ بُدَّ مِنْ صُلْحٍ كَصُلْحٍ رَسُولِنَا وَلاَ بُدَّ مِنْ هَدْيٍ كَهَدْيِ فَعَالِهِ

كبا عمران

المراجع

1 ـ أبو العتاهية: ديوان أبي العتاهية. بيروت (لبنان)، دار صادر، لا. ط، لا، ت.

2 ـ الأصفهاني، أبو الفرج: **الأغاني**. القاهرة، دار الكتب المصرية، لا. ط، لا. ت.

3 ـ إنياس، الشيخ إبراهيم الكولخي: **الدواوين الستّ**. كنو (نيجيريا)، مطبعة حافظ أدهو، لا. ط، لا. ت.

4 ـ باه، الحاج عبد الرحمن: **بنات أفكاري**. **لأبي (غينيا)**، لا. مط، الطبعة الأولى، 1403هـ.

5 ـ بنبا، الشيخ أحمد: **مفاتح البشر**. **دكار (السنغال)**، مطبعة شارع كلمسيو، لا. ط، لا. ت.

6 ـ بوبديم، الشيخ علي: **ديوان شعر الشيخ علي بوبديم**. القاهرة، المطبعة العالمية، لا. ط، 1986م.

7 ـ ضيف، شوقي: **تاريخ الأدب العربي ـ العصر العباسي الأول**.. القاهرة، دار المعارف. الطبعة السادسة، 1986م.

8 ـ طلبي، كرامو: **قدوة المولود في إحياء ليلة الميلاد لسيدنا أحمد المحمود**. الجزائر، المطبعة الثعالبية، لا. ط، 1939م/ 1358هـ.

9 ـ عبد القادر، الحاج أحمد: **الأشواق في مدح القطب أبي إسحاق الشيخ إبراهيم إيناس الكولخي**. نيجيريا، لا. مط، لا. ط، لا. ت.

10 ـ عمر، محمد الأمين: **الشيخ أبو بكر عتيق وديوانه هدية الأحباب والخلان**. نيجيريا، لا. مط، لا. ط. لا. ت.

11 ـ غاي، شيخ تيجان: **الشيخ عباس صل التجاني حياته وأعماله**. لوغا (السنغال)، مطبعة N/S، الطبعة الأولى، سنة 2001م.

12 ـ غلادنثي، شيخو أحمد سعيد: **حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا**. القاهرة، لا. مط، لا. ط، لا. ت.

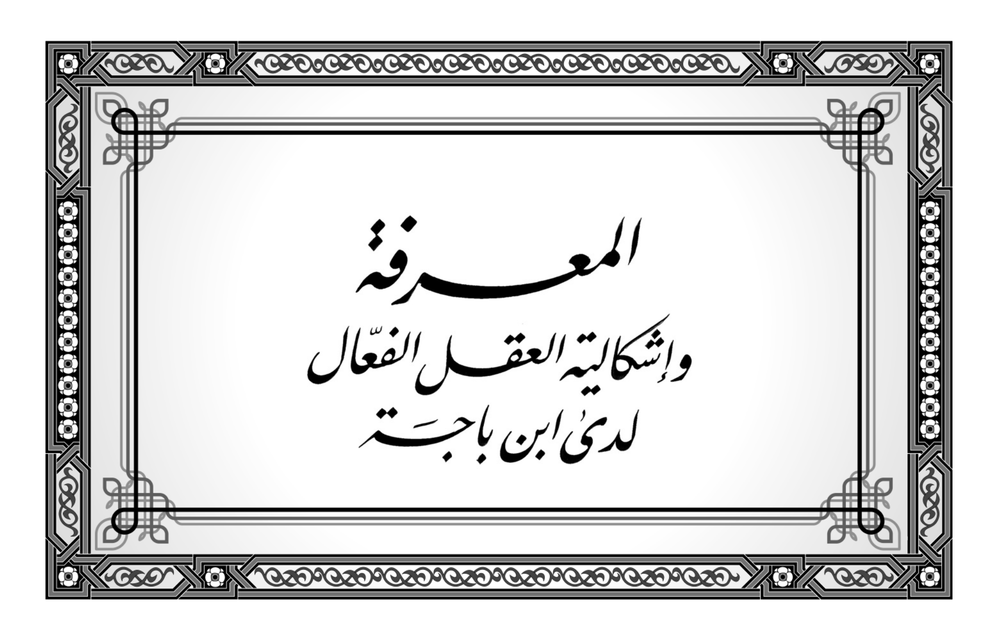
13 ـ كابا، الشيخ ألفا محمود: **بحر الأنوار**. تونس، مطبعة المنار نهج التريبونال، الطبعة الثانية، 1392هـ.

14 ـ كان، الشيخ إسماعيل موسى: **ديوان القصائد في مدح الخالق الجبار ورسوله الكريم**. مخطوطة بالمركز الإفريقي لإحياء التراث الإسلامي في الجامعة الإسلامية بالنيجر، تحت رقم التصنيف 978.

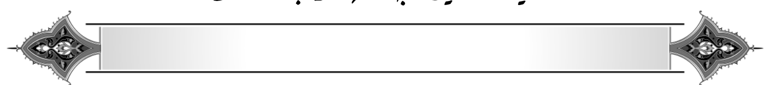
15 ـ كبا، عمران: **الحياة الأدبية في غينيا**. رسالة الماجستير بكلية الدعوة الإسلامية. طرابلس (ليبيا)، سنة 1996م.



الدّراسات العامّة



د. البكاي ولد عبد الملك
كلية المعلمين - جامعة المرقب - الخمس



تمهيد

تقدم تجربة الاتصال عند ابن باجه لأول وهلة على أنها تجربة من نوع خاص، تربط الشرط البشري بنهاية محزنة وسعيدة في ذات الوقت، يتعين فيها إخضاع الموجود البشري للعقل مهما كلف الثمن. عندها تصبح نظرية المعرفة برمتها بحثاً في تحليلية التناهي، تناهي الموجود البشري، الصادر عن النقص الكامن في جوهره من جهة، وأملاً لا ينقطع في السعادة والكمال، وولوج الروحانية الخالصة.

العقل عند ابن باجه

قد يكون من السهل لمتتبع رسالتي «الاتصال» و«الوقوف على العقل الفعال»، اكتشاف التعددية التي تطبع معاني الواحد في الرسالة الأولى، والعقل

الفعال أو المحرك الأول في الثانية إذ «الأمور التي يمكن يها الوقوف على العقل الفعال ضروب، والشكوك عليها ضروب»[1]. غير أن ابن باجه يحاول في بداية رسالة الاتصال رفع اللبس الذي شاب مواقف المتقدمين في مسألة الواحد. والظاهر أن الأمر يتعلق بالشكوك البرمنيدية حول الواحد وعلاقته بالكثرة، وذلك عبر سند طويل، يمر بالفارابي وأفلاطون ـ وإن كان ابن باجه لا يذكر برميندس بالاسم ـ وإنما يذكر رسالة الفارابي في «الواحد والوحدة».

فما الذي يعنيه فيلسوفنا بالواحد؟ إذا كان الواحد يقال على أنحاء كثيرة لخصها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» كما يقول، فما أهم معاني الواحد؟ وكيف يمكننا التوفيق بين هذه الوحدة الحميمة للعقل بما هو حقيقة وجوهر مفارق، وبين التعددية التي تطبع معانيه؟!

يقول ابن باجه «إن الواحد يقال على أنحاء لخصت في ما بعد الطبيعة لأرسطو، ولخصها أبو نصر في كتاب الوحدة» ويضيف «ويقال الواحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض، وبالجملة ما اشترك فيه كلي ما»[2]. فالواحد يتحدد منذ البداية باعتباره مجرداً تماماً من الحس. فكل ما تنطبق عليه إحدى الكليات الخمس فهو واحد. غير أن الفيلسوف يحاول أولاً تقليص تلك المعاني المتعددة، التي ولدت شكوك المتقدمين، وذلك انطلاقاً من علاقة الواحد بالكثرة من ناحية وعلاقته بالتغير من ناحية أخرى. وهذان النوعان هما: العقل المجرد والعقل المشخص، أي الواحد باعتباره كلياً مجرداً، لا يلحقه التغير والفساد، والواحد باعتباره شخصاً من الأشخاص الكثيرة لهذا الكلي، وهو عرضه للحركة والتغير .

فـ «الواحد إذا كان جسماً أو جسمانياً كالبياض مثلاً قيل له شخص. وأما الواحد بالعدد والمجرد عن الهيولى فليس بشخص بل يجري مجراه. والشخص

(1) ابن باجه، رسالة الوقوف على العقل الفعال، (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية) تحقيق ماجد فخري، ص 107.

(2) ابن باجه، رسالة الوقوف على العقل الفعال، (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية) تحقيق ماجد فخري، ص 156.

قد يلحقه التغير»[3] فالواحد بالعدد إما أن يكون شخصاً من طبيعة هيولانية خاضعة للتغير والحركة وهو المحمول بلغة أرسطو، وإما أن يكون مجرداً خالياً من المحمول المادي غير قابل للتغير والفساد ويكون عندئذ واحداً مجرداً طبيعته ثابته أو أقل ميتافزيقية.

غير أن الصنف الأول أي الواحد المشخص، يظل واحداً رغم أعراض الحركة والتغير التي يتعرض لها. ويضرب ابن باجه مثالاً للواحد المشخص بالإنسان، خلال عملية النمو، حيث يتغير تغيراً مستمراً وحركة عرضية متواصلة، إذ نراه يتحول من وجوده جنيناً إلى الطفولة، والشباب، فالكهولة، ثم الشيخوخة. غير أن الإنسان يظل، رغم هذه الحركة المتواصلة، واحداً. وكذلك فإن الإنسان قد يصبح اليوم عالماً، وقد كان بالأمس جاهلاً. والنجار متى فقد قدوماً أو مسطرة، ثم أخذ أخرى بدلاً عنها، لم يتغير عن كونه واحداً بعينه. فهو ليس مع أدواته الأولى غير مع أدواته الأخرى.

أما الواحد المجرد، وهو المعنى الثاني للواحد بالعدد، فإنه يطلق على الواحد بالنوع والجنس والعرض، وباختصار إنه يقال على كل ما اشترك فيه كلي ما. فهذا المعنى الثاني للواحد يتحدد انطلاقاً من مستوى التجريد الذي يحدده النظر. والوحدة التي يتحدث عنها ابن باجه فيما يتعلق بهذا النوع إنما هي وحدة عقلية لا وحدة حسية أوعرضية.

لكن، إذا كان الواحد المجرد، يختلف عن الواحد المشخص بتجرده من كل حس وتغيّر وهو ما يسمح لابن باجه بتأسيس وحدة حميمة للعقل، لا تشوبها شوائب المادة، ولا تطالها الحركة والتغيير ـ فكيف يميز هذه الوحدة عن المعقول؟. بتعبير آخر كيف يميز ابن باجه بين هذه الوحدة الحميمة للعقل المجرد، وبين الكثرة والتعدد التي تطبع، على السواء المعقولات والعقول الهيولانية؟

(3) رسالة الاتصال ص157، بضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1950.

ذكرنا سابقاً أنَّ ابن باجة في مقدمة رسالة الاتصال يتناول مسألة الواحد والكثير، ليقوده ذلك التساؤل، في نهاية الأمر، إلى طرح إشكال جوهري هو هل العقل واحدٌ أم كثير؟

غير أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب معرفة إذا ما كانت المعقولات واحدة في جميع العقول أم أنها تختلف من عقل إلى آخر.

يوضح ابن باجه أن المعقولات من حيث هي كذلك، لا تتمتع بوجود منفصل عن الموضوعات، التي هي بمثابة معقولات لها. بمعنى أن المعقولات، من حيث هي عملية إدراكية مركبة للموضوعات المتعلقة بها، لا توجد مستقلة عن تلك الإضافة. مما يعني أن معقولاً من تلك المعقولات، لا يمكن أن يكون واحداً أو مشتركاً بالإضافة إلى جميع العقول. يقول: «إن معقولات الأشياء الموجوداتِ (. . .) مؤلفة من شيء باق وشيء فانٍ يبلى (. . .). فإن تأخذها من حيث هي إدراكات لموضوعاتها ومعقولة عنها صارت مضافة إلى تلك الموضوعات على أن قوامها بتلك الموضوعات»[4].

ومن هنا فهو يؤكد على أهمية الإضافة، التي تمثل حجر الزاوية في تلك العلاقة حيث إنها لا تقيم رباطاً وثيقاً بين المعقول والموضوعات، الذي هو معقول لها فحسب؛ وإنما تتجاوز ذلك إلى ربط المعقول بخبرة أو تجربة المدرك ذاته. ولما كانت المعقولات المتولدة في العقل، تحث تأثير الموضوعات الخارجية، تختلف وتتعدد حسب اختلاف وتعدد الموضوعات، والصفات الخاصة بكل منها؛ لم يكن معقول نوع من الأنواع واحداً في عقول جميع الناس.

إن العقل الواحد، لا بد له أن يختلف في عقل زيد عنه في عقل عمرو، وذلك طبقاً للخبرة التي يتمتع بها كل منهما بعدد موضوعات هذا المعقول وصفاتها الخاصة.

---

(4) نفس المصدر، ص: 163.

ويضرب ابن باجه للمعقول مثلاً بلفظ الفرسِ أو الكلى. فهذا اللفظ معنى معقول، لكن لم يصبح معقولاً، إلا بعد مشاهدة عدد معين من الخيول أو الأشخاص. ومن هنا يقول ابن باجه بأن المعنى الكلي للفرس يختلف في ذهن عمرو، عن المعنى الكلي في ذهن زيد. وينتج عن ذلك أن المعقول الواحد يتكثر بتكثر العقول التي تعقله، وتبعاً لاختلاف موضوعات هذا المعقول في عقول مختلفة.

غير أن معرفة هذه الكليات أو المعقولات، لا تكون ممكنة، إلا بمعرفة الصورة الهيولانية أو الصور الروحانية الموجودة في الحس. فإذا كانت العامة، لا علم لها، فذلك عائد بالأساس، إلى جهلها بأسباب العلم، ويتعلق الأمر إذن، بالكليات. فالصور الروحانية، أو الهيولانية المتكثرة تشكل، لدى رجل العامة، الوسيلة الوحيدة التي تتوسط معرفته بالعقول أو الكليات. فاتصال الإنسان أو الجمهور بالمعقول، هو كما يقول «إنما هو بالصورة الروحانية وتلك الصورة الروحانية، تحصل كما تبين في مواضع كثيرة، عن الحس»[5].

ومن هنا نلاحظ الارتباط الوثيق للحس، أو الصور الروحانية بالجمهور.

غير أن الاختلاف والتعدد، الذي يطبع العقول من ناحية، والصور الهيولانية من ناحية أخرى، لا ينطبق على ما يسميه ابن باجه «بالعقل الآخر» أو العقل الفعال. ذلك أن التعدد والتشتت الذي ميز تلك العقول، يعود إلى تكثر معقولاتها، في حين أن هذا العقل هوعقل واحد، لان معقوله واحد كذلك، ولا يختلف عنه في شيء. فهناك إذن وحدة أنطولوجية في إطار العقل الآخر، بينه وبين معقوله. يقول ابن باجه في هذا الصدد: «فأما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول. وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها الصورة في الهيولى، والنظر من هذه الجهة هو السعادة القصوى للإنسانية المتوحدة»[6].

---

(5) نفس المصدر، ص: 164.

(6) نفس المصدر، ص: 166.

فهناك وحدة حميمة بين هذا العقل ومعقوله. فالمحرك فيه، هو المحرك بعينه. والشيء الذي يعتبر معقولاً لهذا العقل، هو كما يقول: «الحياة الآخرة وما فيها من سعادة»[7].

وهكذا يترتب على ما سبق، وانطلاقاً من نظرية العقول هذه، أن هناك عقلاً آخر، يقع في نهاية السلم، ويتمتع بنوع من الاستقلال الأنطولوجي عن العقول والصدور الهيولانية. كما أن معرفته تعتبر معرفة سامية، تسمو على الحس المشترك، أو المعرفة العامية. وهذا العقل الآخر المستقل، هو العقل الفعال، وهو واحد غير متكثر في مقابل كثرة العقول الهيلولانية ومعقولاتها من الصور الروحانية.

لكن كيف يتم الاتصال بين مستويات العقل هذه، بين الصور الهيولانية، والمعقولاتِ، والعقل الآخر؟ هل تبقى تلك العقول المتكثرة كذلك بعد اتصالها بالعقل الفعال. أم أنها تتوحد بفعل الاتصال؟. وإذا كان البشر، كما يقول، يتفاضلون على قدر تفاضل الصورة، فهل يعني هذا أن هناك تعددية في المعرفة في مقابل تعددية العقول، أم أن هناك وحدة في العلم والمعرفة بما أن هناك وحدة في العقل؟

مراتب المعرفة:

يقول ابن باجه «فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل هذا المعقول بذلك العقل الآخر»[8]. يتضح من هذا النص أن المعرفة هي قبل كل شيء اتصال. اتصال بين مستويات متعددة تتفاضل فيما بينها، ويسمو بعضها فوق بعض. وهذه المستويات تنطلق من الصورة الروحانية أو الحس، فالمعقولات أو الكليات، وأخيراً العقل الآخر أو العقل الفعال. فالتسلسل الانطولوجي، يعكس تراتبيةً على صعيد المعرفة. من الصور

(7) نفس المصدر، ص: 165.

(8) نفس المصدر، ص: 165.

الروحانية، إلى المعقول، فالعقل الآخر. بحيث لا تكون المعرفة اتصالاً فحسب بين هذه المستويات، وإنما أيضاً ارتقاء تصاعديٌّ، من الواحدة إلى الأخرى، بحيث يتم تجاوز المستويات تباعاً نحو المرتبة الأخيرة، حيث تمام المعرفة.

غير أن هذه المراتب الثلاث للمعرفة، توازيها مراتب يصنف الناس بحسبها. فهناك أولاً اتصال العقل بالصور الهيولانية، وهي مرتبة الجمهور؛ ثم الاتصال بالعقل المجرد، وهي مرتبة النظار؛ وأخيراً الاتصال بالعقل الفعال، وهي مرتبة السعداء والواصلين.

1 ـ مرتبة الجمهور:

يعتقد ابن باجة أن هذه المرتبة، هي المرتبة الطبيعية، ويتم فيها الاتصال فقط، على مستوى الهيولانية أو الروحانية، التي تشكل المادة معقولها، والحس المشترك شوطها المعرفي. فالجمهور أو العامة، لا يتم لديهم معرفة المعقول إلا بواسطة الصور الهيولانية المتغيرة، والفاسدة، التي تمثل أصلاً له. فلا يعلمونه، كما يقول، إلا بها وعنها ومنها ولها. يقول: «فالجمهور ومن يشاركهم، إنما يشعرون بالصور الروحانية، من أجل أنها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة»[9]. وهذا يعني أن المقولات التي يدركونها أو يشعرون بها، إنما يدركونها بالإضافة إلى موضوعاتها، حيث الاختلاف والتعدد، تبعاً للذوات المدركة، وهذا بدورهِ يؤدي إلى اختلاف وتعدد على مستوى المعقولات ذاتها. وهذا لا يعني فقط أن هذه المعرفة، التي تتحدد بالحس المشترك، معرفة في المرتبة الدنيا، بالنظر إلى النوعين الآخرين؛ وإنما أيضاً أنها محكوم عليها بالتجاوز والقصور، عندما يتغير العامة أو يتعلمون. لكن لماذا يضع ابن باجة هذه المعرفة في المرتبة الدنيا؟

إن البشر إنما يتفاضلون، حسب تفاضل الصورة التي ينطلقون منها لمعرفة

(9) نفس المصدر، ص: 165.

المعقولات. والجمهور ينطلق من الحس أو الصور الهيولانية. وهي صور متغيرة، حسب تغير الذوات المدركة. وهي بذلك تتعرض للنسيان، لأن وجود هذه المعرفة رهين بتصور الصورة الحسية التي ولّدتها: توجد بوجودها، وتنعدم بانعدامها. ولهذا السبب فإن هذه المعرفة معرضة للتلف والنسيان. يقول في ذلك «والأشخاص التي يرتبط بها المعقول عند إنسان ما، قد تتلف فتبقى الصور الروحانية، فيكون مضافاً إلى تلك الصور، فلا يعقل إلا معها وفيها. فإذا أنزلنا تلك الصور الروحانية تالفة مع وجود الإنسان، وذلك يكون بالنسيان، لم يكن لذلك الإنسان الناسي اتصال بذلك المعقول أصلاً»[10]. وحيثما انعدم الاتصال انعدمت المعرفة.

بيد أن هذه المرتبة رغم بساطتها وبدائيتها فهي على قدر كبير من الأهمية، بالنسبة إلى المرتبتين الأخريين، وتشكل شرط الإمكان الأساسي لهما. والسبب في ذلك هو أن اتصال الإنسان بالمعقول، إنما يتم عن طريق هذه الصور الروحانية الحاصلة من الحس، وهذه الطريقة في معرفة الكليات، لا تخص الجمهور وحده وإنما أيضاً النظار، أو المرتبة الثانية. لكن إذا كانت هذه المرتبة تنطلق من الصور الروحانية لفهم المعقول وبذلك يكون الجمهور، كما يقولُ هيولانيون وعقلهم عقل هيولاني فماذا يميز المرتبة الثانية عن المرتبة الأولى؟

2 ـ مرتبة النظار:

تختلف المعرفة في هذه المرتبة عن المعرفة الطبيعية، التي تميز طريق الجمهور، لكنها ليست في قطيعة تامة وجذرية معها، وإنما هي كما يقول: «ذروة المرتبة الطبيعية». فالنظار يختلفون عن الجمهور، الذين ينظرون إلى الموضوعات أولاً، وإلى العقول ثانياً، لكن لأجل تلك الموضوعات، بأنهم ينظرون إلى المعقولات أولاً، وإلى الموضوعات ثانياً، ولكن لأجل المعقول. فاتصال الناظر بمعقولات الموجودات، مثل اتصال العامي بالمعقولات

(10) نفس المصدر، ص: 164.

الهيولانية. فنسبته من الصور الروحانية المجردة، كنسبة العامي من العقول الهيولانية. ويوضح ذلك بقوله: «وأصناف النظار فلا يخالفونهم إلا بنظرتهم في هذه الموجودات. فإن الجمهور ومن يشاركهم، إنما يشعرون بالصور الروحانية من أجل أنها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة لا من حيث لها هذا الوجود فمن يشعر بهذا الوجود فقد صارت له هذه الرتبة وبان عن الجمهور جملة، فإن اتصاله بمعقولات هذه الموجودات، مثل اتصال الجمهور بالمعقولات الهيولانية، لأن نسبة هذه من الصورة الروحانية، نسبة ذلك من الصور الهيولانية»[11]. وهكذا فإن البون بين الرتبتين من حيث اعتبار الموجودات، لا يعني أبداً الانفصال بينهما، وإنما يوجد نوع من المشاركة كما يقول الفيلسوف على مستوى الصور الحسية.

ومن هنا يلعب مفهوم الاتصال دوراً ابستمولوجياً كبيراً في بناء المعرفة، والانتقال بين مستوياتها المختلفة، والمتفاضلة لكن أيضاً المتصلة والمتكاملة. غير أن النظار يرقون عن الرتبة الطبيعية مرتقى آخر، من حيث النظر إلى المعقولات ذاتها. فالناظر «ينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية، ولا روحانية، بل من حيث إن المعقولات أحد موجودات العالم» وواضح إذن أن النظار، وإن كانوا يشاركون الجمهور في هذه المرتبة ـ إذ كلهم ينظرون إلى الأجسام المحسوسة ـ إلا أنهم يختلفون عنهم من حيث إن الجمهور، ينظرون إليها من حيث حاملها المادي، ولا يطلبون المعقول إلا من خلاله، في حين أن النظار يطلبون المعقولات وراءها. ولهذا اعتبر البعض هذه المرتبة أي المرتبة النظرية هي مرتبة العلم بالمعنى الصحيح للكلمة[12].

3 ـ مرتبة السعداء:

إذا كانت المرتبة الثانية النظرية، تتميز بمعرفة الخيال، الذي يحجب الحقيقة، أي المعرفة من وراء حجاب؛ والمرتبة الجمهورية تتميز بمعرفة الخيال

(11) نفس المصدر، ص: 165.

(12) تيسير شيخ الأرض: ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، ص134.

مضاعفاً، أي الخيال وقد انعكس في مرآة؛ فإن المرتبة الثالثة هي «مرتبة السعداء الذي يرون الشيء بنفسه»[13] كما يقول ابن باجه. لكن كيف ذلك؟ هل يتم ذلك على نحو من النور الطبيعي، الذي بإمكانه أن يتيسر للجميع أم أن رؤية الشيء نفسه أو النور المفارق، هي حكر على نوع خاص من الناس يمارسون نشاطاً نظرياً مكثفاً؟

يقول ابن باجه، بعد أن وضح ارتقاء صاحب العلم الطباعي سلماً معرفية أخرى حيث تتيسر له رؤية المعقولات، لا من حيث هي معقولات روحانية أو هيولانية، وإنما هي موجودات للعالم؛ إن الإنسان في هذه المرتبة، يتوصل إلى رؤية المصدر والأصل، الذي انبعث عنه الضوء ليس من وراء حجاب، كما هو الحال لدى النظار، أو بعد انكساره في الماء، كما هو الحال لدى الجمهور؛ وإنما يرى الشيء ذاته دون واسطة. ويوضح ذلك بقوله: «فتأمل الآن ـ أعزك الله ـ وتثبت فيما أقوله؛ وأطل التحديق فيه حتى تراه أظهر من طلعة الشمس عند الزوال الصيفي، وذلك أنه أشبه شيء بالضوء. فكما أننا إذا لم يكن لنا ضوء،نجد في بصرنا عمى، العمى سوء، والفرق بين سعي البصر في الضوء وبين سعيه في الظلمة معلوم بنفسه؛ فكذلك الجاهل ومن ليس له علم بالشيء». فكأن رؤية الشيء في نفسه لا تتاح للجاهل وغيره من العامة، وذلك لانعدام الضوء، والنور المفارق، الذي هو حكر على العالم والسعيد. فالواصل إلى هذه المرتبة القصوى، هو العالم، والمتردد دونها هو الجاهل. فالعالم هو المبصر في الضياء، والجاهل هو المتلمّس في الظلام.وبالتالي فالقدرة الإدراكية للمعقولات، تتفاوت في هذا وذاك بتفاوت درجة العلم، وإذاً بتفاوت درجات هذا النور المفارق.

لكن كيف يمكننا الوقوف على الشرط الفلسفي، أو المؤهلات الإدراكية، التي تحددها القوة الإدراكية، كما يقول لدى السعداء في عملية الاتصال بالعقل

(13)رسالة الاتصال: ص168.

الفعّال وفيم تكمن هذه القوة؟ وماذا يعنيه ابن باجه بالعلم بالشيء؟ وكيف يحدد ذلك على نحو فلسفي بعيداً عن الاستعارات والتشبيهات؟

يقول: «ومعنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محمول له وهو معقوله.و القضاء على أشخاص ذلك المعقول في وقت دون وقت يشبه السعي»[14].

فالعالم الحقيقي بالشيء، ليس بالحس المشترك، يتحدد بمعرفة محموله، الذي هو معقوله بالذات. فالمعرفة العقلية أو الفلسفية، تتميز عن المعرفة الطبيعية، والنظرية، بأنها اندماج المحمول بالموضوع اندماجاً عقلياً، بحيث لا تكون هناك حاجة للتمييز بينهما، مما يؤدي إلى جمعهما في قضية منطقية، كما هو الحال في المعرفة النظرية. فخلافاً للعامة، التي لا تدرك المعقولات إلا انطلاقاً من العلاقة الأنطولوجية التي تربطها بأشخاصِها، فإن السعداء لا ينظرون أبداً إلى المسافة الأنطولوجية، التي تفصل في المراتب الأخرى، بين الشيء ومعقوله. فالمعرفة الفلسفية، أو معرفة السعداء، هي معرفة مباشرة، فهي إذن رؤية مباشرة لهذه الوحدة الأنطولوجية الحميمة للشيء نفسه. فهي رؤية للمعقول ذاته، بعد القضاء على أشخاصه شيئاً فشيئاً. يقول موضحاً هذا المعنى «والقوة التي يرتسم فيها المعقول تشبه العين، والعقل يشبه الإبصار، وهو الصورة المرتسمة في البصر. وكما أن تلك الصورة هي بالضوء، فإن الضوء يوجدها بالفعل، وبه ترتسم في الحاسة؛ فكذلك العقل بالفعل الذي، ليس له شخص يصير شيئاً ما ويرتسم في القوة. وكما أن هذه الصورة المبصرة، هي الهادية لا الضوء المفرد، كذلك هذا العقل بالفعل هو الهادي والراشد، فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت في العين في الظلمة، لما احتيج إلى الضوء. لكن ذلك ليس بممكن، إذ قوامها ووجودها هو بالضوء. كذلك الحال في العقل بالفعل، والعقل الفاعل، النسبة بينهما واحدة»[15]. فالعقل بالفعل، الذي ترتسم فيه

(14) نفس المصدر، ص: 168.

(15) نفس المصدر، ص: 168.

المعقولات، شبيه بالعين، إذ ترتسم فيها المبصرات. فكما تنعكس الصور الحسية في شبكية العين، تنعكس الصورة العقلية في لوحة العقل. وكما أن العين في حاجة إلى الضوء، لكي تتم رؤية تلك الصور الحسية، فالعقل بالفعل، أو الإنسان، بحاجة إلى ذلك الضوء الهادي والراشد، والذي هو العقل الفعال لترتسم في لوحته المعقولات.

ثم يحاول ابن باجه، في نهاية الرسالة، أن يقيم نوعاً من الموازنة، بين مستويات المعرفة المذكورة، وذلك من خلال مثل استوحاه من الكتاب السابع من الجمهورية. وقد رأينا أن نثبته كاملاً لتوضيح فكرتنا، يقول: «فحال الجمهور من المعقولات، يشبه أحوال المبصرين في مغارة، لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل. فمن كان في فضاء المغارة، رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل. وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة لحال الظل، ولما يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما أن لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور، ولا يشعرون بِهِ.

وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح، فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها.

وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار نوراً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء»[16].

وإذا نحن عدنا إلى جمهورية أفلاطون، وإلى الكتاب السابع تحديداً تطالعنا أسطورة الكهف، ويتضح لنا أن الموقف الباجي، لا يختلف كثيراً عن منظومته المرجعية الأولى المتمثلة في أفلاطون، لا من حيث تصنيفه للسلسلة الأنطولوجية فحسب، وإنما أيضاً في نظريته للمعادن، ومراتب المعرفة ومسالكها.

غير أن ما يميز بين الموقفين، هو كيفية الاتصال بتلك المعقولات، أو

(16) نفس المصدر، ص: 168.

الرابطة بين الصور المعقولة، والمعقولة الهيولانية. وإذا كانت المشاركة، لدى أفلاطون، هي الشرط الأنطولوجي الأول، الذي يساعد على كشف النقاب عن الجواهر المفارقة، أو المثل، فإن الاتصال بتلك الصور أو المعقولات يتم لدى ابن باجه بطريقتين مختلفتين(17).

ويفترض ابن باجه، في توضيحه للمرتبة الثالثة أو السعداء، أن أرسطو هو السعيد الذي استطاع أن يرى الضوء بدون واسطة ومجرداً عن الألوان والظلال، يقول فافرض «أن تلك الرتبة موجودة لشخص ما، وليكن أرسطو، فإن أرسطو مثلاً هو ذلك العقل، الذي رسم قبل هذا ورتبتان دونه. فالجمهور لا يرون بذلك الصور، بل يرونه كما يرون الضوء منعكساً عن سطوح ذوات الألوان، فهم يهتدون به على حال، كما يهتدي بالشمس السائرون في الظل، فهؤلاء ليسوا بأرسطو، بل كان أرسطو في مثل حالهم، فلهم حال من أحوال أرسطو.

وأما الرتبة الثانية، وهي إبصار الطبيعيين عندما يأتون بالحد، فأولئك يرون هذا العقل، لكن مقترناً بشيء آخر يرونه به، كما يرى قرص الشمس في المرآة وفي وسط الماء، فأولئك أقبلوا ولكنهم يرونه بالرتبة الثالثة»(18).

وأصحاب هذه الرتبة الثالثة، أو السعداء، يصبحون بذلك واحداً بالعدد، ولا ضير في ذلك إذ إنَّ تكثر العقول المدركة إنما يكون بتكثّر المعقولات موضوع الإدراك في حين أن الاتصال بالفعل الفعال، إنما هو اتصال بعقل واحد معقول وهو بعينه، لا تفصله أية مسافة أنطولوجية عن معقوله، وإنما يتحد الموضوع والمحول في وحدة صميمية، تمثل معرفتها، أو الاتصال بها بلغة ابن باجه، المعرفة الفلسفية الحقيقية. بيد أن هذا النوع من المعرفة لا يتم إلا بتدخل العقل الفعال، أو النور المفارق. ولذا نجد أن السعداء، أو الواصلين، إنما يصلون إليها بالمعرفة التي يستمدونها من العقل الفعال، الذي يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة، وينقلهم من حال التكثر إلى حال الوحدة.

---

(17) انظر ص10 و11 من هذا المبحث.

(18) نفس المصدر، ص: 169.

ومن هنا نلاحظ بجلاء استعادة فيلسوفنا للهم الأفلاطوني، المتمثل في الحفاظ على وحدة العلم من خلال وحدة موضوعه، أي المثل أو الجواهر المفارقة. ومن هذه الزاوية يمكن المقارنة بين أفلاطون وابن باجه من خلال مقولتي المشاركة والاتصال، من حيث إن كلا منهما، يسعى إلى مجاوزة العقول الهيولانية المتكثرة، في سبيل الاتحاد بالصور المفارقة والعقل الفعال الذي لا تخالطه الهيولى أو المادة، أية مخالطة، فلا تتكثر فيه المعقولات بأي حال من الأحوال، سوى تكثُّر ظاهري. فكأن الكثرة مظهر خادع تظهر به الوحدة، وهو بالتالي يظهر فقط لأولئك الذي بلغوا درجة السعادة، أو المعرفة التامة. وكأن ابن باجة قد أحسن في التعدد والاختلاف، الذي يطبع المعقولات الهيولانية، والصور التي تربط بها العامة، خطراً يهدد وحدة العلم أو المعرفة التامة التي هي معرفة السعداء.

إن المعرقة الحقيقية إنما تتأسس على الاتصال، إلا أن هذا الاتصال لا يتم بقفزة واحدة، وإنما عن طريق طرق تفاضليه: من المعاني المحسوسة، والصور، إلى معاني الصورة، أو العقول المفارقة. فلا بد للمرء من اجتياز هذه المستويات الواحدة إثر الأخرى، إذا شاء الوصول إلى السعادة. يقول في هذا المعنى «فالإنسان هل أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر. فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط»[19]. فكأن المعرفة التامة أو الاتصال لا تكون ممكنة قبل المرور بهذه المستويات الدنيا عبر طريقين مختلفين، وهو ما يذكّرنا بالجدل الصاعد والآخر النازل عند أفلاطون.

إن القوة الفكرية التي بها قوام الإنسان هي التي تساعده على الاتصال. غير أن هذه القوة الفكرية، وإن كانت شرطاً ضرورياً للاتصال أو المعرفة، فإنها لا تكفي وإنما تجب الطاعة التامة والخضوع للإرادة الإلهية. وبالتالي فالاتصال

(19) نفس المصدر، ص: 165.

ليس سوى هبة إلهية، أو هو ثواب من الله ونعمة على من يرضاه من عباده. يقول «وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه، حجبه عنه»[20].

ومن هنا يظهر أن ابن باجه قد اختار، في نهاية الأمر الحلول الدينية لمسألة الاتصال رغم البداية الفلسفية التي بدأ بها في نظرية العقول، والقوى الإدراكية للإنسان، خلافاً لأفلاطون الذي حل المسألة على نحو فلسفي من خلال ما يسميه «بالموت الفلسفي»[21] أي التجرد التام من عدوى المحسوس. وخلافاً لأفلاطون فإن معرفة العقل الآخر، أو السعادة، هي هبة من الله لعباده الذين يرضى عنهم، ولا يحظى بها غير السعداء، ولا بد أن يكون أرسطو ومن لهم حاله قد رضي عنهم فأثابهم بهذا العقل.

ويبدو من هنا أن مسالك المعرفة تتدرج من الصورة الروحانية، إلى العقل الفعال، الذي لا يتصل به غير السعداء بطريق الصعود. وهذه المسألة تعود بنا إلى إشكالية التسمية المناسبة لهذه الرسالة. فالاتصال بالعقل الفعال يتم بطريقين: طريق الصعود وطريق الهبوط. اتصال الإنسان بالعقل صعوداً، أو اتصال العقل بالإنسان هبوطاً. ومما يؤيد ذلك قوله «فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط»[22]. وهذا يعني أن هناك طريقاً للصعود في مقابل طريق الهبوط.

وقد أثار أحمد فؤاد الأهواني هذه المسألة، في تحقيقه لرسالة الاتصال. يقول في مقدمته «ورسالته التي نشرناها مشهورة في تاريخ الفلسفة، ذكرها ابن

---

(20) نفس المصدر، ص: 162.

(21) انظر محاور، فيدون، حيث يربط أفلاطون الممارسة الفلسفية بالمران على الموت، بحيث تصبح حياة الفيلسوف، كما يقول سقراط، ممارسة للموت بالمعنى الفلسفي أي استئصال الشهوات وتحرير النفس قيود الجسد. (محاور فيدون، ص152 ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة : زكي نجيب محمود).

(22) نفس المصدر، ص: 165.

أبي أصيبعة عندما أورد كتابه باسم «اتصال العقل بالإنسان» وذكر له أيضاً «فصولاً تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان» ولعل الكتابين واحد»[23].

ويتساءل الأهواني قائلاً: «أي العنوانين أصح؟ اتصال العقل بالإنسان، أم اتصال الإنسان بالعقل، فالطريقان مختلفان ومتعاكسان وليس للرسالة عنوان من وضع المؤلف. . . وهذا العنوان من وضع النساخ».

غير أن الأهواني لا يقدم جواباً شافياً عن السؤال الذي أثاره. ويرى بعض الباحثين أن ابن باجه يؤكد بالأحرى على الطريق الأول الصاعد، ولا يعتبر أبداً الطريق الهابط مستدلاً، على ذلك، بقول ابن باجه في متن الرسالة: «فإن كان من وصل الرتبة ممكناً فيه أن يعود فيهبط، لو كان ممكناً ذلك، لكان ذلك تحركا وتحريكاً». وبالتالي فطريق الهبوط غير ممكن، ولم يقل به ابن باجه، الذي يقول في إشارة إلى رؤساء المتصوفة «ولو وصلو ما رجعوا»؟! يقول تيسير شيخ الأرض، في كتابه عن ابن باجه «وواضح من هذا النص أن طريق الهبوط غير ممكن، وإذا أمكن فهو لا يمكن من حيث اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني، بل من حيث مقدرة من وصل إلى هذه المرتبة على الهبوط، مثل مقدرته على الصعود، ومن حيث تمكنه من العمل عن تلك الرتب المتوسطة التي تقع بين الطرفين: الصورة الروحانية والاتصال بالعقل الفعال».

غير أن ما لم يتضح لشيخ الأرض هو أن الطريقين مختلفان، وأن الهابط في الطريق الثاني يختلف عن الصاعد في الطريق الأول. فإذا كانت القوة الفكرية كما يقول ابن باجه، والتجرد من كل المعقولات والصور الهيولانية، تمثل شرط إمكان أساسي لصعود العقل بالفعل، أي الإنسان ـ وهنا تأخذ المعرفة التامة أو الاتصال اتجاهاً تصاعدياً من الصور الروحانية فالمعقول، فالعقل الآخر، وهو ما يؤكد عليه ابن باجه بشكل أكبر ـ فإن الطاعة والخضوع للإرادة الإلهية، كما رأينا هي أيضاً سبيل أخرى للاتصال بالمعرفة التامة، بل وشرط إمكان أساسي

(23) أحمد فؤاد الأهواني: تخليص كتاب النفس لابن رشد، ص49 ـ 50.

للمعرفة، وبالتالي فصعود العقل بالفعل كهبوط العقل الفعال؛ فالاتصال يتم حسب الصعود والهبوط على السواء. يقول معن زيادة في مقدمه تحقيقه لكتاب «التدابير لابن باجه» بعد أَن أكد على أهمية العقل في فلسفته ـ وهو الأمر الذي استطاع بواسطته أن يسد تلك الهوة الكبرى بين فلسفتي أرسطو وأفلاطون وأن يجمع بينهما في كل موحد جديد ـ ما يلي: «والهبوط من الوحدة إلى الكثرة، والصعود من الكثرة إلى الوحدة، يشكلان مبدأ ديالكتيكياً أساسياً من مبادئ الفلسفة عند ابن باجه. وهو مبدأ يتضمن حركتين في حركة واحدة كما هو واضح. ومن خلال حركتي الهبوط والصعود هذه، يستطيع الإنسان أن يصل إلى الاتصال بالموجود الأول أو الوحدة معه. فالإنسان وهو أشرف صدى من أصداء الوجود الأول في عالم ما تحت القمر، تتيسر له في بعض الحالات بما يملكه، من العقل أن يصل أو يتماس مع العقل الكلي»[24]. فالإنسان بهذا العقل كما يقول معن زيادة، وعن طريق القوة الفكرية، كما يقول ابن باجه نفسه، يستطيع الصعود والاتصال بالعقل الفعال. غير أن الحركة الأخرى أو حركة الهبوط تتمثل، هي الأخرى، طريقاً للاتصال والمعرفة خاصاً بالسعداء أو من أنعم الله عليه. ويقول معن زيادة بصدد هذا العقل والقوة الفكرية والهبة الإلهية الموصلتين: «فالعقلانية تبدو وكأنها قدر يخص البعض أكثر منه إنجازاً إنسانياً يتم عبر الإرادة الإنسانية، وللاستعداد الشخصي والتركيب الطبيعي للإنسان الدور الأهم في تطويع إمكانات الإنسان، وجعله مستعداً للاتصال مع العقل الفعال. ولكن بما أن العقل يمكن أن يتصل بالإنسان، فإن الاتصال يمكن أن يكون بطريق الهبوط أيضاً»[25].

فاتصال العقل عن طريق الهبة الإلهية، يوازيه في المقابل اتصال للعقل بالفعل، عن طريق القوة الفكرية، بالعقل الآخر أو العقل الفعال.

غير أن الاعتراف بثنائية الصعود والهبوط، سبيلاً للاتصال والمعرفة التامة

(24) معن زيادة: كتاب تدبير المتوحد، ص25.

(25) نفس المرجع: ص28.

يطرح على الفلسفة الباجية إشكالاً ملحاً لا يتناوله ابن باجه بما فيه الكفاية. يتعلق الأمر إذن بالمعرفة الفلسفية، أو العقلية وهي معرفة الفيلسوف، والمعرفة الدينية أو الموحاة وهي معرفة النبي. فأيهما يوصل إلى السعادة النبي أم الفيلسوف؟ أم أن الشيء يظل واحداً وإن اختلفت السبل؟ وذلك هو الإشكال الذي قد واجه الفارابي من قبل.

نلاحظ أولاً أن ابن باجه لا يتحدث عن المعرفة الموحاة بصفة مباشرة، ولا عن الأنبياء عندما يتحدث عن الإنسان وهو يواجه مصيره وقدره، الذي تحدده الكواكب السيارة، على حد تعبيره إلا عابراً، وإنما يتحدث عن قدرة الإنسان على رؤية الحقيقة مجردة من كل الظلال كما يتحدث عن أرسطو وغيره من الفلاسفة السعداء.

ومن الطبيعي أن يكون ابن باجه واعياً كل الوعي، بأن تناوله لهذه المسألة على هذا النحو، سيثير كثيراً من الشكوك والتساؤلات، أو على الأقل سيثيرُ قدراً كبيراً من الالتباس عندما يقيم علاقة أقوى للفلاسفة أمثال أرسطو بالسعداء أكثر من العلاقة التي يقيمها بينهم وبين الأنبياء. ولهذا يرى بعض معاصريه من أمثال الفتح بن خاقان، ومعاصرينا أمثال محقق رسالة المتوحد، معن زيادة، أن ابن باجه يفشل في محاولته لإخفاء إيمانه بتفوق الفلاسفة على الأنبياء وخاصة عندما يقيم في تدبير المتوحد التفرقة بين من يسميهم أصحاب الرأي الصادق، وأولئك الموحى إليهم. فالموحى إليهم، بضرب من الفطرة والحدس، يستطيعون الوصول إلى بعض النتائج الصادقة المترتبة عن مقدمات لا علم لهم بها، في حين أن أصحاب الرأي الصادق، أو الفلاسفة يعرفون المقدمات والوسائط، كما يعرفون النتائج. ولهذا يقول في «التدبير» إن الفلاسفة وحدهم يعرفون التصورات والبراهين، وبذلك فهم يتمتعون بالمعرفة التامة، والاتصال فيكون لهم بذلك سعادة الفرد.

غير أننا يمكن أن نقف على وجه آخر لهذا التفوق للفلسفة، والفلاسفة عندما يتحدث ابن باجه عن كمال المدينة، فذلك لا يتم بالقوانين الشرعية الجاهزة، وإنما عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. لكن هذا الاتصال كما يقول

معن زيادة «مع العقل الفعال يكون في أكمل حالاته عندما يكون الاتصال بين ذلك العقل والفيلسوف، ولا يكون في أكمله في حال الاتصال بين العقل والنبي»[26]. فالمدينة تحتاج في كمالها إلى الفليسوف، أكثر من حاجتها إلى النبي. وإذا كان الأنبياء هم وسيلة الاتصال بالعقل الآخر بالنبسة إلى العامّةِ، أو هم بمثابة الوسيط في المدن الجاهلة، فإن الاتصال الحقيقي يتم للسعداء بوساطة العقل «فعطاياه لأولئك الذين يريد أن يزيدهم قرباً منه، فهي أن يمنحهم علماً بذاته عبر الاتصال العقلي»[27].

غير ان هذه الملاحظات والتي تؤكد أصالة النظرة الفلسفية لابن باجه، وفي نفس الوقت وفاءه لمنظومته المرجعية المتمثلة في أرسطو والفارابي. ورفضه للحلول الوسطى بين الموقف الديني والموقف الفلسفي، أو بين الوحي والعقل، ومحاولته لاقتطاع نصّية فلسفية خاصة به عبر تجربة الاتصال، والنهج العقلاني الذي أخذ به؛ لم يمنع بعض المتأخرين وخاصة ابن رشد ـ رغم متابعته لنفس المسار العقلاني الذي أسسه الأستاذ ـ من تقديم بعض الملاحظات على نظرية المعرفة عند ابن باجه نوجزها:

أولاً: مناقشة ابن باجه لمسألة الاتصال، وخاصة عندما يقول عن أرسطو وأشباهه في متن الرسالة إنهم يصيرون هم الشيء، إذ لو استحال البصر فصار ضوءاً لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء، إنما تقربه من فكرة الاتحاد والحلول الصوفية. يقول ابن رشد في كتاب النفس: «وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذه الأفعال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة. . . وبالجملة موهبة إلهية» ويضيف «وهذه الحال (التي تعرض لها أبو بكر) من الاتحاد، هي التي ترومها الصوفية».

ثانياً: رأينا سابقاً أن للمعرفة أو الاتصال عند ابن باجه طريقين مختلفين: طريق صاعد ينتهجه العقل بالفعل، عن طريق القوة الفكرية أولاً، وتجريده من عوائق المادة ثانياً؛ وطريق هابط يسلكه العقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية

(26) معن زيادة كتاب التدابير لابن ماجه، ص29.

(27) نفس المرجع، ص30.

للسعداء. ورأينا أن ابن باجه ينتهي في الطريق الثاني إلى ما أسميناه بالحلول الدينية لمعضلة الاتصال، إلا أن ابن رشد، والتزاماً مع عقلانيته الصارمة، ودفاعه المستميت عن الفلسفة، يؤكد على الطريق الأول، أي الطريق الفلسفي الصاعد وينكر الطريق الثاني، الذي أدى بابن باجه في نهاية الأمر إلى تلك الحلول الدينية.

خاتمة:

تطرح مسألة المعرفة، ومسالكها المختلفة، ومستوياتها المتعددة، العقل في تجلياته الكثيرة والمتنوعة، والتي تخفي وحدة حميمة في بنيته، وكيفية الاتصال بتلك الوحدة التي هي العقل الفعال، إشكالاً كبيراً، ربما يمكن اعتباره حجر الزاوية في المكتوب الفلسفي الباجي بكامله.

وإذا كان إبراهيم مدكور في كتابه: «مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية»[28] يؤكد على أن الفكرة التي بدأ بها الفارابي في رسالته في العقل هي أن اسم العقل يقال على معان كثيرة، وأن له مذهباً جديداً في اتصال العقل الفعال الإنساني،فإن ابن باجه كذلك قد بدأ رسالته في الاتصال بتلك العبارة ذاتها، لينتهي في النهاية إلى بيان المعرفة ومسالكها ومراتبها من خلال إشكالية الاتصال. وهو إن ظل في ذلك وفياً لمرتكز أساسي في منظومته المرجعية، والمتمثل في الفلسفة الفارابية، إلا أنه مع ذلك كانت له طريقته الخاصة، لا في وضع نظرية خاصة للعقول، وإنما كذلك في إعادة تأسيس العلاقة بين تلك العقول، التي لم تعد تتحد انطلاقاً من مقولة الفيض الفارابية وإنما انطلاقاً من الاتصال باعتباره السبيل الوحيد للمعرفة التامة أو السعادة المطلقة. وإلى جانب إعادة التأسيس الأنطولوبي لنظرية العقول المتدرجة: من العقول الهيولانية أو الحس، إلى الصور أو المقولات، فالعقول المفارقة يضع ترتيباً معرفياً، تتدرج في المعرفة نفس التدرج الذي نلاحظه على مستوى العقول: من المعرفة العامية

(28) La Place d'Alfarabi dans L'école philosophique muslmane Paris Maisonneuve, 1974.

أو الحس المشترك، والذي يتخذ من الصور الروحانية مادة له، إلى إدراك المعقولات من خلال الظلال ـ وهذه هي المعرفة النظرية ـ إلى المعرفة التامة إلى رؤية الشيء نفسه مجرداً عن الألوان الهيولانية الزائقة، أو العقل الفعال وهذه هي السعادة القصوى، أو المعرفة التامة أو الاتصال.

غير أن هذا الاتصال لا يكون ممكناً، إلا من خلال سلم تفاضلية أو تراتبية للبشر ابتداء من الجمهور، فالنظار، فالسعداء، الذين وحدهم يستطيعون اختراق الظلال والأشياء التي تحجب الحقيقة الملطقة أو الشمس. بيد أن موقف ابنِ باجه، رغم عقلانيته الصارمة، وانسجامه مع مقدماته المنطقية لا يخلو من بعض المفارقات نوجزها:

1/ المفارقة الأولى: قائمة على ازدواجية القول بالفطرة من ناحية، والنظر والتحصيل من ناحية ثانية. ذلك أن تجربةَ الاتصال تبدو في أول الأمر كما لو كانت علماً له مبادؤه ومسالكه وغاياته، تجربة مفتوحة للعموم، مع اشتراط التقيد بجملة من الشروط العلمية والعملية والوجودية، فخوض غمار هذه التجربة يقتضي استعداداً نظرياً من جهة، وتصميماً وعزماً من جهة أخرى. لكن الفيلسوف يفاجئنا في رسالتي «الوداع» و«التدبير» بقوله إن هذه التجربة هي في نهاية الأمر ثمرة للموهبة والاستعداد الطبيعي، أو ما يسميه: بـ «الفطرة الفائقة».
وتؤدي هذه المفارقة إلى ثلاث صعوبات جزئية:

أ ـ أن شرط الاتصال الأَساس لا يكمن كله في المجهود الذي يبذل للتحضير له. فالأمر لا يكمنُ في مجهود ذاتي فحسب، أي أن الإنسان لا يمتلك في ذاته الوسيلة الكافية لتحقيق تجربة الاتصال. وممّا يزيد في تعقيد الموقف أن تحقيق تلك التجربة يقتضي أن يكون الطرفان (الإنسان والعقل الفعال) من نفس الطبيعة.

ب ـ أن مفهوم «الفطرة الفائقة» الذي يقول به الفيلسوف هوعبارة عن عتبة يسحيل عبورها إلا من قبل فئة واحدة وهم السعداء. والسعداء بحكم حيازتهم لها سلفاً ليسوا في حاجة إلى العروج في مراتب المعرفة. إذن هناك مساران مختلفان:

* فأما أن نقول بالمسار الجدلي، بالمعنى الأفلاطوني، أي الارتقاء والتجرد التدريجي، عندها يجب الإقرار بدور ما للنظر والتحصيل.

* وإما أن نقول بالفطرة الفائقة عندها يجب التسليم بشيء ما قبلي في الطبيعة الإنسانية يؤهل البعض لخوض هذه التجربة دون البعض الآخر.

ج ـ أن القول بالفطرة الفائقة يؤدي إلى الإقرار بتوافقها مع العقل المستفاد، والتماهي معه على أنها جزء منه. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل يحل هذا العقل في عقل آخر بالقوة أم في عقل قد خرج من طور القوة إلى الفعل؟ بتعبير أخر هل يحل هذا العقل في الإنسان قبل حصول العلم النظري أم بعده؟

بيد أن هذا السؤال يفضي إلى صعوبة أخرى هي استحالة حلول عقل في عقل آخر مهما كانت طبيعته بالقوة أو بالفعل وذلك لسببين:

الأول: أن الفعل لا يحل في الفعل.

الثاني: أن العقل وإن كان بالقوة فهو يوجد بالفعل باعتبار تجرده من المادة.

2/ أما المفارقة الثانية: فتتعلق بالحلقة المفقودة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، ويتعلق الأمر إذن بصعوبة مد الجسور بين مجالين مختلفين اختلافاً نوعياً، ذلك أن الفيلسوف الذي يتمسك بالمسلك البرهاني في مرحلة ما قبل الاتصال، يتنكر له عند لحظة الاتصال، وينزلق في المسلك الثاني القائم على الحدس والكشف، لأنه يقر في هذه المرحلة بالمماهاة بين الوجود والماهية فيما يتعلق بموضوع الاتصال، وهي مماهاة لا يمكن إدراكها إلا من خلال الحدس أو الرؤية العقلية المباشرة. فالمتصل في هذه اللحظة يكون منفعلاً وقابلاً بطريقة حدسية لموضوع الاتصال.

ومن هنا لا ينبغي أن يقتصر موضوع الاتصال على الصعيد المعرفي فحسب بل ينبغي أن يشمل النواحي الأنطولوجية، وهو ما سيضمن للمتصل استمرارية فعل الاتصال من جهة، والتغلب على الصعوبات الناجمة عن الاتصال

المعرفي من جهة أخرى. ولهذا السبب تكون مهمة الإنسان قبل الاتصال هي الوصول إلى مستوى المتصل في عالم منفصل ومفارق من الناحية الأنطولوجية، أما أثناء الاتصال فإن عليه أن يقوم بفعلٍ آخر، وليس هذا الفعل الآخر سوى الحفاظ على الاتصال واستمراريته.

ومن هنا يصبح التوحد هو الطريق الملائم لولوج الكمال وتحقيق تجربة الاتصال. ولذا يمر بطورين اثنين:

الطور الأول: الذي يتمثل في أن هروب المتوحد من الكثرة الحسية، على الصعيد المعرفي، لا بُدَّ أن يوازيه في المقابل هروب من التواجد المدني والاجتماع السياسي. فلا بد أن يحافظ المتولد على فرادته، وأن يحرص على عدم التلاشي في الكثرة الاجتماعية بما هي كثرة «ضالة» فاسقة» أو «جاهلة».

أما الطور الثاني: فيكمن في التحرر من الجسد وأدرانه ومن مقتضيات المعرفة الذاتية أي من مجمل المعارف البشرية بغية الاقتراب من مصدر إنتاج المعقولات ذاتها، والتوغل في حقيقة الوجود.

إن العلم النظري رغم كونه هو الدعامة الأساسية للاتصال إلا أن مقولات العلم النظري ومقتضياته لا تظل بالضروة صالحة أثناء تجربة الاتصال ولا بد لها من إفساح المجال لمقولات العلم الميتافيزيقي، الشرط الوحيد لحصول السعادة للإنسانية المتوحدة.

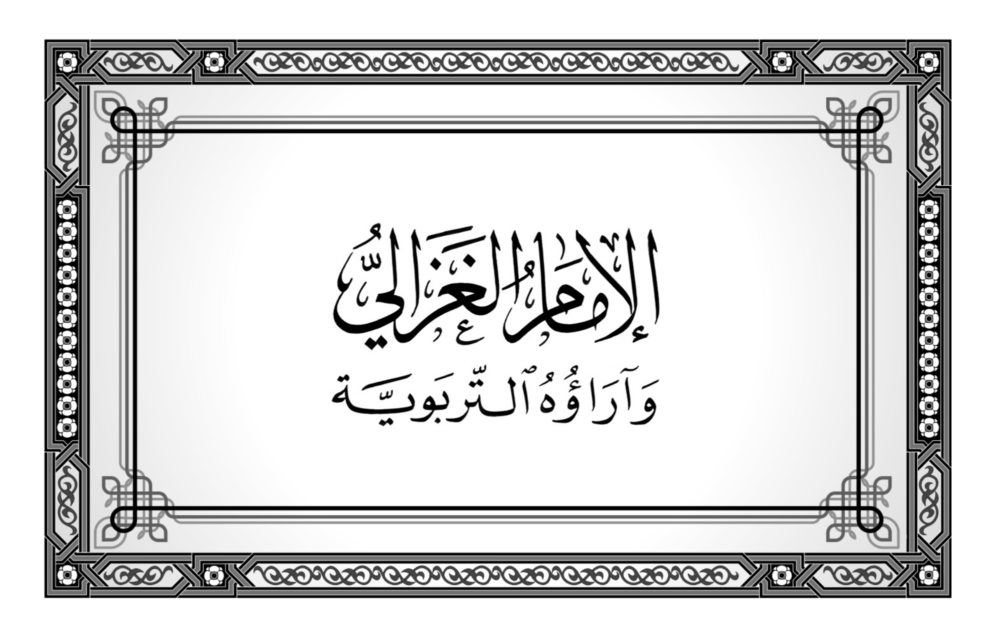
ومن هنا يتضح أن التوحد أو «الغربة الفكرية» هو في حقيقة الأمر تجاوز في الآن نفسه للعقل النظري والعقل العملي.

ونستنتج من كل ما سبق أن تناهي الموجود البشري، الصادر في الأصل عن النقص الكامن في جوهره، يتخذ أبعاداً مختلفة: أنطولوجية (متعلقة بإنّية الفرد)، وإبستمولوجية (متعلقة بانحسار أفقه المعرفي)، وإطيقية (متعلقة بشرطه القيمي، وخاصة بالانحرافات الأكسيولوجية العديدة داخل المدينة). كل ذلك يجسد بالفعل انتقال الإنسان من عتبة القهر والقيود المختلفة التي تفرضها عليه الكثرة والتغير، إلى التحرر، والانعتاق، والإبداع، والطمأنينة، والسعادة،

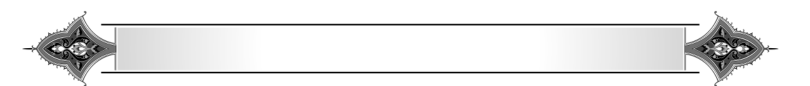
والكمال الأقصى. هذه المفارقات التي بلغت أوجها عند ابن باجه هي التي سمحت بقيام مشروع فلسفي آخر متح من الفلسفة الباجية مصادره الأساسية ويتعلق الأمر بالعقلانية الرشدية.

المصادر والمراجع

- ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، 1968، وهوبمثابة الأعمال الكاملة للفيلسوف ويضم:
- تدبير المتوحد ـ في الغاية الإنسانية ـ الوقوف على العقل الفعال ـ رسالة الوداع ـ قول يتلو رسالة الوداع ـ اتصال العقل بالإنسان.
- ابن باجه، رسالة الاتصال، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1950.
- ابن باجه، كتاب تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، بيروت، 1978.
- محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، وتضم محاورة فيدون ـ الدفاع ـ أوطفرون ـ قريطون.
- تيسير شيخ الأرض، ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، بدون تاريخ.
- Madkour, I. La place d’Alfaarabi dans l’école philosophique musulmane, Paris A.Maisonneuve, 1974.



د. عبدالسلام عبدالله الجقندي
كلية الدعوة الإسلامية



مقدمة:

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي في مدينة (طوس) من أعمال خراسان ببلاد فارس سنة 450 هجرية ـ 1058م، وتوفي في الطابران سنة 505 هجرية، ويرجع أن سبب تسميته بالغزالي إلى مهنة والده وهي غزل الصوف[1] وهناك من يقول إنها نسبة إلى غزالة وهي بلد ينسب إليها[2].

وقد تعلم الغزالي في نيسابور ـ على يد الإمام أبي المعالي الجويني

(1) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الأول ـ دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة المحققة الأولى، بيروت 1992م ـ ص(د. هـ. و. ز).

(2) محمد منير مرسي (التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية (الطبعة الثانية ـ عالم الكتب ـ القاهرة 1993ف ص(236).

الملقب بإمام الحرمين وإمام الشافعية وأخذ عنه المذاهب وطرق الجدل، كما درس علم الكلام والحكمة والفلسفة وقرأ الفارابي وابن سينا وغيرهما من العلماء المشاهير، وهنا ظهر نبوغه وعبقريته حيث صنف كتابه ـ المنخول ـ الذي عرضه على الجويني فعلق عليه قائلاً: (دفنتني وأنا حي هل صبرت حتى أموت؟) وفي هذه إشارة إلى أن الغزالي قد فاق أستاذه الجويني[3].

وقد عمل الغزالي بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك عندما رحل إليها سنة 484 هجرية، وكان عمره آنذاك (34) سنة واستمر في التدريس بها طيلة أربع سنوات زهد بعدها في الدنيا وآثر العزلة ورحل إلى البلد الحرام لأداء الحج، وذهب بعدها إلى دمشق حيث اعتكف للزهد والتصوف فترة من حياته، وأقام فترة في الإسكندرية لكنه عاد أخيراً إلى مسقط رأسه ـ طوس ـ ليقضي بقية عمره في وعظ الصوفية، وقد ترك الغزالي ما يزيد على سبعين مؤلفاً في الدين والفلسفة والجدل والفقه والأخلاق والتصوف والدفاع عن الدين والردّ على الفلاسفة ومن أهم كتبه «إحياء علوم الدين»، الذي عرض فيه آراءه في التربية والتعليم[4] وسأتناول في هذا المقال إلقاء الضوء على بعض من جوانب الفكر التربوية عند الغزالي من خلال دراسة النقاط الآتية:

1 ـ آراؤه في التربية والتعليم.
2 ـ المنهج التعليمي وتصنيف العلوم.
3 ـ منهجه في تربية الأطفال.
4 ـ المعلم ووظائفه التربوية.

أولاً ـ آراؤه في التربية والتعليم:

يرى الغزلي أن الغرض الأسمى من التربية هو التقرب إلى الله عز وجل،

---

(3) ماجد عرسان الكيلاني (تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية) 1978 ـ ص152.
(4) الغزالي (أحياء علوم الدين ـ الجزء الأول) مرجع سابق ص(6 ـ 7).

دون الرياسة والمباهاة، وحث عل طلب العلم لذات العلم باعتباره وسيلة للمعرفة التي تهدف إلى تحقيق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة بالعلم والعمل معاً[5] وذكر بأن التربية الإسلامية تجمع بين الدين والدنيا واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ﴾[6] فالتربية الإسلامية في نظره هي العمل على إخراج الأخلاق السيئة من النفوس والسلوك وغرس الأخلاق الحسنة فيهما، وأن معنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع، ليحسن نباته ويكمل ريعه[7] وأكد على فضيلة التعليم والتعلم وطلب العلم وأتى بشواهد من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف نذكر منها قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾[8] فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة وثلت بأهل العلم،وناهيك بهذا شرفاً وفضلاً وجلاء ونبلاً، قال تعالى: ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٍۚ﴾[9].

وقال تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾[10] وقال جل شأنه: ﴿بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ﴾[11] وقال العزيز الحكيم ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[12] وقوله عز وجل ﴿وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[13].

ومن الشواهد التي وردت في السنة النبوية المطهرة قوله ﷺ:

---

(5) الغزالي، (أحياء علوم الدين) طبعة دارة الشعب، الجزء الأول ـ ص(50) وما بعدها.

(6) سورة القصص، الآية: 77.

(7) عبد الغني عبود (الفكر التربوية عند الغزالي) كما يبدو من رسالته أيها الولد، ط/1 دار الفكر العربي، 1982م ـ ص(175).

(8) سورة آل عمران، الآية: 18.

(9) سورة المجادلة، الآية: 11.

(10) سورة الزمر، الآية: 9.

(11) سورة العنكبوت، الآية: 49.

(12) سورة الأنبياء، الآية: 7.

(13) سورة التوبة، الآية: 122.

«**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ويلهمه رشده**»[14] وقال ﷺ: «**العلماء ورثة الأنبياء**»[15] ومن الآثار في فضيلة العلم، قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه لكميل: (يا كميل العلم خير من المال؛ العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والعلم حاكم، والمال محكوم عليه، والمال تنقصه النفقة، والعلم يزكو بالإنفاق) وقال علي رضي الله عنه: العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد، وإذا مات العالم ثلم في الإسلام ثلمة[16] لا يسدها إلا خلف منه[17].

وقال رضي الله عنه نظماً[18]:

ما الفخرُ إلا لأهل العِلْمِ إنهمُ   على الهدى لمن استهدى أدلاَّءُ
وقدرُ كلِّ امرئٍ ما كانَ يحسِنُهُ   والجاهلونَ لأهْلِ العلم أعداءُ
ففز بعلم تعش حيَّاً بِهِ أبداً   الناس موتى، وأهلَ العلمِ أحياءُ

فالإنسان إنسان بعلمه لا بقوة شخصه، فإن الجمل أقوى منه، لا بعظمه، فإِن الفيل أعظم منه، ولا بشجاعته؛ فإِن الأسد أشجع منه ولم يخلقِ الإنسان إلا للعلم، وإِن غذاء القلب العلم والحكمة، وبهما حياته، كما أن غذاء الجسد الطعام. ومن فقد العلم فقلبه مريض، وموته لازم، لكنه لا يشعر به، إذ حب الدينا وشغله بها أبطل إحساسه.

وقال ﷺ: «**من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة**»[19].

(14) متفق عليه من حديث معاوية دون قوله: (ويلهمه وشده) وهذه الزيادة عند الطبراني في الكبير ابن ماجه (ج1) ص ـ 280 ـ 220.

(15) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حيان في صحيحه من حديث أبي الدرداء ابن ماجه (ج1) ص(2,281).

(16) الثلمه: الخلل في الشيء، ثلمة يثلمه: كسره من شفتيه.

(17) الغزالي: أحياء علوم الدين، الجزء الأول ـ طبعة دار قتيبة، مرجع سابق ـ ص (15).

(18) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

(19) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة الترمذي ج10 ـ ص(154).

ومن فضيلة التعليم قوله تعالى : ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[20] والمقصود هو التعليم والإرشاد. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾[21].

وقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾[22] وقوله عز وجل ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[23] وقال ﷺ: «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية، أو ولد صالح يدعو له، أو علم ينتفع به**»[24] **وقد جعل العلم طريقاً للإيمان؛ ففي كلامه عن الإيمان ذكر ثلاث درجات وهي**[25]:

أ ـ إيمان العامة الذين يصدقون ما يسمعون مثل قيل لهم فلان بالدار فصدقوا.

ب ـ إيمان العلماء وهو مبني على الاستنباط ومثاله أنهم سمعوا فلاناً بالدار فصدقوا.

ج ـ يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ومثاله هم الذين دخلوا الدار ورأوا بأعينهم وهم الأنبياء والرسل ومن في مرتبتهم.

وتحدث الغزالي عن مهنة التعليم وقال إنها: أشرف مهنة وأفضل صناعة تليق بالإنسان وهي من أسمى الأدوار التي يقوم بها في حياته، والتعليم عند الغزالي هو إفادة العلم، وتهذيب النفوس عن الأخلاقِ المذمومة المهلكة وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المؤدية إلى السعادة[26].

---

(20) سورة التوبة، الآية: 122.

(21) سورة فصلت، الآية: 33.

(22) سورة النحل، الآية: 125.

(23) سورة البقرة، الآية: 129.

(24) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة ج3 ـ ص(1255) حديث 11.

(25) فتحية حسن (المذهب التربوي عند الغزالي) ط/1، مكتبة نهضة مصر القاهرة، 1966م ـ ص(29 ـ 32).

(26) الغزالي (أحياء علوم الدين) طبعة دار الشعب ـ مرجع سابق ـ ص11.

ثانياً ـ تصنيف العلوم والمنهج التعليمي:

قسم الغزالي العلوم إلى أربعة أنواع وهي: الأصول تشمل القرآن الكريم والحديث الشريف، والفروع وتشمل الفقه، والمقدمات وتشمل ما لا غنى عنه في دراسة الأصول مثل النحو واللغة، والمتممات وتشمل القراءات والتفسير، ومن حيث أهمية العلوم المختلفة وارتباطها بأغراض التربية والتعليم قسمها إلى نوعين:

1 ـ ما هو فرض على كل فرد وهي العلوم الدينية لأنها الأساس إلى معرفة الله وهو فرض على كل إنسان.

2 ـ ما هو فرض كفاية وهي التي ليست مفروضة على كل إنسان مثل علوم الحساب والطب والصناعات[27].

أما من حيث قيمة العلوم فقد قسمها إلى:

1 ـ علوم مذموم قليلها وكثيرها مثل علوم السحر والطالع والتنجيم لأنه لا يرجى نفع منها في الدنيا ولا في الآخرة.

2 ـ علوم محمود قليلها وكثيرها، هي العلوم الدينية لأنها تطهر النفس وتقرب الإنسان من ربه.

3 ـ علوم قليلها محمود وكثيرها مذموم لأنها تشكك الإنسان مثل علم الفلسفة الذي قد يؤدي بالإنسان إلى الإلحاد[28].

وقد وضع الغزالي عدة معايير تقدر على أساسها معرفة العلوم ومدى أهميتها للإنسان وهي[29]:

1 ـ مدى منفعةِ هذه العلوم للإنسان في حياته الدينية وتقربه من الله.

2 ـ مدى منفعةِ هذه العلوم للإنسان من حيث خدمتها لعلوم الدين وهي علوم النحو واللغة.

---

(27) محمد منير مرسي (التربية الإسلامية) مرجع سابق ـ (239).

(28) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الأول ـ دار قتيبة، مرجع سابق ص8 وما بعدها.

(29) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الأول، طبعة دارة قتيبة مرجع سابق ـ ص(24).

3 ـ مدى منفعةِ هذه العلوم للإنسان في حياته الدنيا مثل علم الطب والحساب والطبيعة.

4 ـ مدى مساهمة هذه العلوم في تثقيف الإنسان واستمتاعه وتدخلها في حياته الاجتماعية مثل الشعر والتاريخ والسياسة، وهكذا يقسم الغزالي المنهج إلى:

1 ـ العلوم النقلية: وهي العلوم المنقولة من السلف وهي علوم القرآن والحديث النبوي الشريف.

2 ـ العلوم اللسانية: وهي العلوم التي تخدم أمور الدين.

3 ـ العلوم العقلية: وهي الفلسفة والرياضيات والعلوم المنطقية والطبيعيات والسياسيات والخلقيات.

ثالثاً ـ منهج الغزالي في تربية الأطفال:

وضع الإمام الغزالي منهجاً لتربية الاطفال وتحسين أخلاقهم، وقد ضمنه كثيراً من آرائه حول تربية الأطفال في رسالة عنوانها ـ أيها الولد ـ[30] وقد حظيت هذه الرسالة بدراسة حديثة قام بها الدكتور: عبد الغني عبود تناول فيها مقدمة عن الفكر التربوي عند الغزالي بصفة عامة، ثم تولى تحقيق نص الرسالة والتعليق عليها على نحو يتسم بالأصالة والعمق، فضلاً عن الإحاطة والشمول.... ولم يتناول في هذه الرسالة منهج تربية الأطفال بالكامل، في حين أنه تحدث في الجزء الثالث من كتابه إِحياء علوم الدين، عن بيان الطريق في رياضة الصبيان في أول نشوئهم وتحسين أخلاقهم[31].

يقول الغزالي في معرض حديثه عن تربية الأطفال (اعلم أن الطريق في رياضة الصبيان من أهم الأمور وأوكدها، والصبي أمانةٌ عند والديه، وقلبه الطاهر

(30) عبد الغني (الفكر التربوي عند الغزالي) كما يبدو من رسالته (أيها الولد) الطبعة الأولى، دار الفكر العربي 1982م.

(31) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الثالث ـ طبعة دار قتيبة 1992م ـ ص (110) وما بعدها.

جوهرة نفيسةٌ ساذجة خالية من كل نقش وصورة وهو قابل لكل نقش، ومائل إلى ما يمال إليه، فإن عُوِّدَ الخير وعُلِّمَهُ نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبواه، وكل معلم له ومؤدب، وإن عُوِّدَ الشر، وأُهْمِلَ إهمال البهائم شقي وهلك وكان الوزر في رقبةِ القيم عليه والوالي له)[32] ويوصي الغزالي الأب بأن يصون ابنه، التزاماً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا﴾[33] وصيانة الأب لابنه تكون بتأديبه وتدريبه وتعليمه محاسن الأخلاق وحفظه من قرناء السوء، ولا يعودَهُ التنعُّمَ، ولا يحبِّبَ إليه الزينة، وأسباب الرفاهية، فيضيع عمره في طلبها إذا كبر، وتؤدي به إلى الهلاك، وعليه مراقبته من البداية، وأن تتولى حضانته وإرضاعه امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال[34] ويؤمن الغزالي إيماناً قوياً بأثر البيئة على تربية الطفل، وقال إن الطفل يمكن أن ينحرف إذا صاحب رفقاء السوء، كما يمكن أن يكون صالحاً إذا رافق قرناء الخير؛ فإذا كانت البيئة الأسرية وبيئة الرفاق والبيئة المدرسية صالحةً أدى ذلك إلى حسن تربية الطفل وصلاح أمره[35].

وهكذا يبرز الغزالي أهمية الأوساط التربوية ومن بينها الأسرة في تربية الأطفال إما نحو الخير أو نحو الشر، الفضيلة أو الرذيلة، الحق أو الباطل، الجمال أم القبح، العدل أم الظلم، وهو بذلك يرى أن تربية الطفل وتعليمه ترتكز على ضبط سلوكه بالثواب والعقاب وكفه عن الأعمال التي لا يقبلها المجتمع، وتشجيعه على ما يرضاه منها حتى يكون متوافقاً مع نفسه ومع من حوله وما حوله.

ولكي نربي الطفل تربية صالحة يوصي الغزالي بتوفير الرعاية للطفل في أبعاد نموه المختلفة الاجتماعية، والثقافية والانفعالية، والجسمية لنُكَوِّنَ منه

(32) نفس المرجع السابق (110).
(33) سورة التحريم، الآية: 6.
(34) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الثالث، طبعة دار قتيبة ـ مرجع سابق ص(110).
(35) سليمان أحمد عبيدات (الطفولة في الإسلام) الطبعة الأولى ـ جمعية المطابع الخيرية عمان الأردن، 1989م ـ ص(153).

رجلاً سوياً متكامل الشخصية، وهذا الرأي يتفق كثيراً مع ما نادت به التربية الحديثة، وقد أكد الغزالي في كلامه عن تربية الأطفال على عدة جوانب من أبرزها:

1 ـ التربية الجسمية:

أشار الغزالي إلى أهمية التربية الجسمية للطفل، ومراعاة سلامته الصحية، وتعويده عدم النوم بالنهار فإنه يورث الكسل، والسماح به بإشباع حاجاته من النوم ليلاً، وتحبيبه ممارسة الرياضة، وتشجيعه على المشي والحركة حتى لا يغلب عليه الكسل، وفي بيان أهمية اللعب للطفل قال: فينبغي إذا رجع أن يؤذن للصبي من المكتب أن يلعب لعباً جميلاً يستريح إليه مِنْ تَعَبَ العلم بحيث لا يتعب في اللعب، فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه في التعلم دائماً يميت قلبه ويبطل ذكاءه، وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه[36].

فالطفل يستفيد وينمو باللعب وهو الوسيلة الطبيعية التي تنمي قوى الفرد الجسمية والعقلية، وإن اللعب المملوء بالحركة والنشاط دليل على صحة العقل وسلامة الجسم، أما الكسل أو الخمول فناشئ عن اعتلال صحة الطفل الجسمية والعقلية[37]، وقد ثبت في علم النفس أن هناك صلة بين الجسم والعقل، فما يؤثر في الجسم يؤثر في العقل، وما يؤثر في العقل يؤثر في الجسم[38].

وبذلك نرى أن الغزالي قد سبق علماء النفس وفلاسفة التربية الحديثة في القرن العشرين بتأكيده على إشباع حاجة الطفل من اللعب والآثار المترتبة على منعه من اللعب[39] والهدف من إشباع حاجة الطفل إلى اللعب وتوفير الألعاب المناسبة له، حتى يعتاد الخشونة، وتتصلب أعضاؤه، ولا يزيد وزنه، وبذلك

---

(36) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الثالث، طبعة دار قتيبة ـ ص(112).

(37) سعد جلال (المرجع في علم النفس) دار المعارف بمصر 1971م ـ ص(196 ـ 197).

(38) أحمد عزت راجح (أصول علم النفس) الطبعة التاسعة. د.ت الإسكندرية ـ ص(24 ـ 25).

(39) محمد عطية الابراشي (التربية الإسلامية وفلاسفتها) الطبعة الثانية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1969م ـ ص(268).

يستطيع تحمل متاعب الحياة، وتدبير شؤون نفسه وعدم الاعتماد على غيره[40].

لذا يجب علينا ـ أباء ومربين ـ الاهتمام بصحة الطفل وتعويده على ممارسة الرياضة البدنية وتوفير الألعاب المناسبة له.

2 ـ تربية الطفل وتعليمه:

أكد الغزالي على أهمية تربية الطفل والعناية به من الصغر في أول حياته، وقديماً قالوا التعليم في الصغر كالنقش في الحجر. كما أكد ضرورة أن يفهم المعلم طبيعة الأطفال الذين يعلمهم مما يساعد على توثيق الصلة بينه وبينهم. ومن واجب المدرسة العمل على تربية الطفل تربية تتصف بالشمول والتكامل في أبعادها الروحية والخلقية والدينية والعقلية والجسمية والاجتماعية، ويؤكد الغزالي أن التربية والتعليم عملية تتعاون فيها طبيعة الصبي مع بيئته[41] وفي إشارة للفروقِ الفردية بين الأطفال في التكوين الجسمي والعقلي، طلب الغزالي من معلم الصبيان دراسة نفسيتهم والفروق الفردية بينهم، وهذا ما أثبته علم النفس من أن كل طفل له ميوله ورغباته وحاجاته ومراحل نموه التي تتميز بخصائص تختلف من طفل إلى آخر، وبمشكلات تختلف من طفل إلى آخر أيضاً، ولذلك يجب على المعلم مراعاة هذه المبادئ التربوية حتى ينجح في تربية الطفل وتعليمه[42] وفي مجال طرق التدريس أشار الغزالي إلى الربط بين الطفل وبيئته، وإلى مبدأ التدرج في تعليم الطفل والبدء بالأشياء السهلة ثم الانتقال إلى ما هو أصعب، وفي ذلك يقول: (إن أول واجبات المعلم أن يعلم الطفل ما يسهل عليه فهمه لأن الموضوعات الصعبة تؤدي إلى ارتباكه العقلي وتنفره من العلم، ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبةٌ ترتيباً ضرورياً، وبعضها طريق إلى بعض، والموفق من راعىٰ لك الترتيب والتدرج)[43] ومعنى

---

(40) نفس المرجع السابق ـ ص275.

(41) نفس المرجع السابق ـ (261).

(42) عبد العلي الجسماتي (سيكولوجية الطفولة والمراهقة) الطبعة الأولى ـ الدار العربية للعلوم، بيروت 1994م ـ ص(53).

(43) الغزالي (أحياء علةم الدين) طبعة دار قتيبة الجزء الأول مرج سابق ـ ص(78).

هذا أن يعمل المعلم على ربط مادة الدرس بحياة التلاميذ اليومية وخبرتهم السابقة لكي يشعروا بحاجتهم إليها وتكون نقطة البداية في تعليمهم بما هو معلوم لديهم. وهكذا يبدأ من المعلوم إلى المجهول ومن السهل إلى الصعب، كما يعمل على تنظيم المادة الدراسية تنظيماً منطقياً ونفسياً حتى يقبل عليها التلاميذ ولا يملوها[44]. وبذلك نخلص إلى القول بضرورة أن تكون طرق التدريس ملائمة لخصائص الطفل الجسمية والعقلية بالإضافة إلى معرفة ميوله ونزعاته الفردية واستعداداته وغرائِزِهِ المختلفة.

الشروط الواجبة على المتعلم في أخذ العلم[45]:

حدد الغزالي شروطاً ينبغي على المعلم الأخذ بها من أهمها:

1 ـ أن يكون المتعلم طاهر النفس وأخلاقه عالية وبعيداً عن الرذائل، غير متكبر ولا متعجرف يحترم معلمه، لأنه لا تصح عبادة الباطن وعمارة القلب بالعلم إلا بعد طهارته عن خبائث الأخلاق وأنجاس الأوصاف.

2 ـ أن يقلل علائقه من الاشتغال بالدنيا، ويبعد عن الأهل والوطن في سبيل طلب العلم، وأن يكون هدف المتعلم من العلم هوالتقرب إلى الله تعالى لأن السعادة الحقيقية هي السعادة الأخروية.

3 ـ ألا يتكبر على العلم ولا يتآمر على المعلم بل يجب طاعته والتواضع له والإذعان لنصحيته مثل إذعان المريض الجاهل للطبيب الحاذق ولا يستنكف عن الاستفادة من المرموقين المشهورين من العلماء؛ فالحكمة ضالة المؤمن يغتنمها حيث يظفر بها.

4 ـ أن يبتعد في أول دراساته عن الخلافات بين المذاهب في المسائل العلمية، فلا يخوض في تشعبات العلم، وتعقيداته، لأن مثل هذه الأمور

---

(44) محمد حسين آل ياسين (المبادئ الأساسية في طرق التدريس العامة) دار المعارف بمصر د.ت ـ ص(17).

(45) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الأول ـ طبعة دار قتيبة، مرجع سابق ـ ص (72 ـ 82).

تجعله غير قادر على النقاش ومحاورة العلماء ممن تعمقوا في هذا العلم ويكون رأيه ضعيفاً في النقاش، فلا يجوز له أن يدخل في نقاش متعمق مع متخصصين في ميادين العلوم ما لم يكن متمكناً من ذلك. وهذا الرأي يتفق مع التربية الحديثة التي تدعو إلى تعليم التلميذ بالانتقال من السهل إلى الصعب ومن القريب إلى البعيد ومن المحسوس إلى المجرد.

5 ـ أَلا يدع طالب العلم فناً من فنون العلم المحمودة، ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغاياته... فالعلوم مرتبطه مع بعضها ارتباطاً وثيقاً وهذا يتفق مع مفهوم المناهج التربوية الحديثة التي اهتمت بالنمو المتكامل لشخصية التلميذ في النواحي العقلية والجسمية والنفسية والاجتماعية والخلقية، كما اهتمت باشتراك التلاميذ في أنواع متعددة من النشاط الهادف الذي يساعدهم على تحقيق هذا النمو وفقاً لما تسمح به قدراتهم واستعدداتهم المختلفة[46].

6 ـ ألا يخوض في فن من فنون العلم دفعة واحدة، بل يراعي الترتيب، ويبدأ بالأهم، لأن العمر لا يتسع لجميع العلوم غالباً، والحزم أن يأخذ من كل شيء أحسنه، ولا ينتقل من علم إلى آخر قبل أن يتقن العلم الذي قبله، لأن العلوم مرتبطة مع بعضها البعض فعدم إتقان علم ما، من شأنه أَلا يجعل الطالب قادراً على اتقان علم آخر بعده، وهذا يتفق مع النظرية التربوية الحديثة التي ترى أن عملية التعلم مقيدة بقواعد معينة موضوعية ومحدودة، وعلى المتعلم أن يسلك الطريق التي تحددها وتعينه هذه القواعد لكي يكون تعلمه متقناً وهو ما نسميه بالطريقة المنطقية[47].

7 ـ أن يعرف السبب الذي به يدرك الشرف في العلوم، فإن ثمرة علم الطب الحياة الدنيوية، وثمرة عِلْمِ الدين الحياة الأخروية وبذلك يكون علم

---

(46) أحمد خيري كاظم (دور المكتبة في خدمة المنهج) المكتبة المدرسية الحديثة، الجزء الثاني، القاهرة: وزارة التربية والتعليم 1962م ـ ص16.

(47) محمد حسن آل ياسين المبادئ الأساسية في طرق التدريس العامة، دار المعارف بمصر د.ت. ـ ص(42).

الدين أشرف من علم الطب، لأن الدين يوصل إلى السعادة الأخروية وليست سعادة الدنيا، ولا عجب في ذلك فإن الغزالي قد تأثر كثيراً بالمتصوفة، وإن كان قد خالفهم في كثير من الأمور.

8 ـ أن يكون قصد المتعلم في الحال المعرفة والفضيلة، وفي المآل السعادة، ولا ينبغي له أن ينظر بعين الحقارة إلى سائر العلوم التي هي فرض كفاية[48].

8 ـ أن يعلم نسبة العلوم إلى المقصد، كما يؤثر الرفيع القريب على البعيد، والمهم على غيره، معنى المهم الشيء الذي يهم الإنسان، وما يهمه إلا شأنه في الدنيا والآخرة. . . فالأهم ما يبقى دائماً، وعند ذلك تصير الدنيا منزلاً، والبدن مركباً والأعمال سعياً إلى المقصد، ولا مقصد إلا لقاء الله تعالى، ففيه النعيم كله، وإن كان لا يعرف في هذا العالم قدره إلا القليل من الناس.

وظائف المعلم كما يراها الغزالي:

إن المعلم عند الغزالي من أهم العوامل في تحقيق تربية سليمة للنشء، لما له من عظيم الأثر في نفسية التلميذ، ومدى تحصيله،وبناء شخصية وسلامة مسلكه، وأكد على أهمية أن يكون المعلم قدوة صالحة لتلاميذه. وانطلاقاً من أهمية دور المعلم في نظر الغزالي فقد وضع إطاراً لما ينبغي أن تكون عليه شخصية المعلم ووظائفه التربوية ليمارس مهامه القيّمة[49]، ويوضح الغزالي طرق الاستفادة من المعلم فيقول: «اعلم أن للإنسان في علمه أربعة أحوال

(48) يرى الغزالي أن العلم نوعان: علم هو فرض عين على كل مسم ـ اعتقاد بالله وفعل بما أمر الله، وترك ما نهى عنه ـ وعلم هو فرض كفاية: وهو كل علم لا يستغنى عنه هو قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجرة بقاء الأبدان والحساب فأنه ضروري للمعاملات، وقسمة الوصايا والمواريت.

(49) عارف مقضى البرجس، (التوجيه الإسلامي للنشء) الطبعة الثانية ـ دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت 1983م، ص(101).

كحاله في اقتناء الأموال إذ لصاحب المال حالُ استفادةٍ فيكون مكتسباً، وحال ادخار لما اكتسبه فيكون بِهِ غنياً عن السؤال، وحال إنفاق على نفسه فيكون منتفعاً، وحال بدل لغيره فيكون به سخياً متفضلاً وهو أشرف أحواله؛ فذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب، وحال تحصيل يغني عن السؤال وحال استبصار وهو التفكير في المحصل والتمتع به وحال تبصير وهو أشرف الأحوال فمن علم وعمل فهو الذي يدعى عظيماً في ملكوت السماوات فأنه كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة في نفسها وكالمسك الذي يطيب غيره وهوطيب. والذي يعلم ولا يعمل بعلمه كالدفتر الذي يفيد غيره وهو خال من العلم. وكالمسن الذي يشحذ غيره ولا يقطع، والإبرة التي تكسو غيرها وهي عارية، وذبالة المصباح التي تضيء لغيرها وهي تحترق(50).

وقد أشار الغزالي إلى جملة من الوظائف والآداب دعا المعلمين إلى الالتزام بها وهي(51).

الوظيفه الأولى:

الشفقة على المتعلمين وأن يجريهم مجرى بنيه، قال ﷺ «**إنما أنا لكم مثل الوالد لولده**»(52) وهذا ما ندعو إليه في التربية الحديثة اليوم، فواجب المربي أن ينظر إلى تلاميذه نظرته إلى أبنائه، ويفكر فيهم وفي وقتهم ومستقبلهم مثلما يفكر في أولاده، ويعملَ على إفادتهم والنهوض بهم،ويعاملهم معاملة كلها عطف ورأفة، وأن يكون المعلم قدوةً طيبة في أقواله وأفعاله أمام تلاميذه.

الوظيفة الثانية:

الاقتداء برسول الله ﷺ فلا يطلب على إفادة العلم أجراً، ولا يقصد به جزاء ولا شكراً، بل يعلم لوجه الله تعالى، وطلباً للتقرب إليه، ولا يرى لنفسه

---

(50) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الأول، طبعة دار قتيبة ـ ص(82)

(51) الغزالي (أحياء علوم الدين) الجزء الأول، طبعة دار قتيبة، ص(82 ـ 86).

(52) أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حيان من حديث أبو هريرة سنن ابن ماجه ج(1)، ص(114) حديث رقم (313).

منّة عليهم وإن كانت لازمة عليهم، بل يرى الفضل لهم إذا هذبوا قلوبهم، وقد وجه نقدٌ إلى هذا الرأي من جانب علماء التربية الإسلامية بحجة أنه لا يتفق مع الواقع ومن أمثال هؤلاء ابن سحنون والقابسي والأدلة التاريخية تدحض هذا الرأي للغزالي وتفيد بأن المعلمين كانوا يحصلون على أجر بالفعل نظير قيامهم بتعليم الصبيان، ومن الملاحظ أن الغزالي قد تأثر في رأيه هذا بما قاله أفلاطون[53] ومهما يكن فإن الغزالي ينصح بالتعفف في أخذ أجر على التعليم اقتداء بصاحب الرسالةِ عليه الصلاة والسلام، وقد خالفه القابسي تمشياً مع روح العصر، ونادى بأن يأخذ المعلم أجراً لانقطاعه إلى مهنته، بل ذهب إلى أبعد من هذا فأجاز أن يقبل المعلم الهدايا في المواسم والأعياد[54] ولما كانت الفكرة نفسها سائدة في المجتمع الإسلامي على وجه العموم، ولما كان الغزالي يدين بوجوب التعليم وفرضه على كل عالم، فقد رأى أن لا يطلب المعلم أجراً على القيام بمهنة التعليم، وألا ينتظر المعلم حمداً أو شكراً أو جزاء من تلاميذه، وذلك لأنه يؤدي فرضاً عليه، كما أنه يجب أن يتشبه برسول الله ﷺ، ويقوم بتعليم العلم لوجه الله تعالى وبهذا يتقرب المعلم من ربه ويعظم ثوابه[55].

الوظيفة الثالثة:

يجب على المعلم المربي تقديم النصيحة للمتعلم، وتقويم عمله تقويماً تربوياً سليماً بحيث لا ينقل من صف إلى صف قبل الاستيعاب واستحقاق النجاح وألا يشغل المتعلم بعلم مجهول بل عليه أن يتدرج به من الجلي الواضح إلى ما بعده من العلوم.

ولا بد أن يكون واضحاً في عقل التلميذ أن الغرض من العلم التقرب إلى

---

(53) محمد منير مرسي (التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية) مرجع سابق ـ ص(246).

(54) دراسات مقارنة في التربية الإسلامية، علي الجمبلاطي، أبو الفتوح التواني مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1973م، ـ ص(87).

(55) فتحية سليمان (المذهب التربوي عند الغزالي) الطبعة الثانية، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة 1964م، ص (33 ـ 34).

الله تعالى دون الرياسة والمباهاة والمنافسة الممقوتة، وهذا ما أكدت عليه التربية الحديثة في مناهج التعليم وطرقه ووسائله عندما دعت المعلم إلى الاستفادة من تطور العلوم في هذا المجال.

الوظيفة الرابعة:

وهي من أهم وظائف التعليم، وبمقتضى هذه الوظيفة ينبغي للمعلم أن يستخدم أسلوب التعريض ما أمكن عند زجر المتعلم عن سوء الأخلاق ولا يهدم المتعلم بما فعل، وأن يستعمل أسلوب الرحمة لا أسلوب التوبيخ فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة على الهجوم ويولد العناد عند الطفل ولأن التعريض فيه أسلوب إشارة غير مباشرة تؤثر في النفوس الفاضلة والأذهان الذكية فيتعدل سلوكها وتستقيم أمورها، ووجهة نظر الغزالي في تربية الأطفال وتهذيبهم تتفق مع رأي علماء التربية وعلم النفس وعلماء الأخلاق، الذي مفاده أن الإشارة في النصح خير من العبارة، والتلميح خير من التصريح، والنصيحة على انفراد مع الرحمة أكثر جدوى وأثراً في نفسية الطفل من التوبيخ صراحة أمام إخوانِهِ وزملائه فالطفل حينما يشعر بالقسوة وبالتوبيخ يتمرد ويعارض ما يقال له ويخالف ما يعرض عليه، ولا يبالي بما ينصحه لأن الإنسان مولع بحب الأشياء التي يمنع من فعلها[56].

الوظيفة الخامسة:

يرى الغزالي أنه من واجب المعلم ترك تقبيح بعض العلوم في نفس المتعلم وتفضيل بعضها على بعض حيث يشيد المعلم بالعلم الذي يدرسه ويقبح العلوم التي يقوم بتدريسها الآخرون فهذه مذمومة للمعلمين ينبغي أن تُجتنَبَ بل المتكفل بعلم واحد ينبغي أن يوسع على المتعلم طريق التعليم في غيره، وإن كان متكفلاً بعلوم فينبغي أن يراعى التدرج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة. وفي رأينا أن الغزالي محق في نقده، سديد في رأيه فمن الأخلاق المذمومة أن

(56) محمد عطية الأبراشي (التربية الإسلامية وفلاسفتها) مرجع سابق ص(256).

يتعصب المدرس لمادته، فيستحسنها ويستقبح غيرها من المواد الأخرى بل عليه أن يترفع عن مثل هذا السلوك[57].

الوظيفة السادسة:

أن يقتصر بالمتعلم على قدرِهِ وفهمه، فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله، فينفره أو يخبط عليه عقله، اقتداء في ذلك بالرسول ﷺ حيثُ قال: «**نحن معاشر الأنبيار أُمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم**»[58].

وإدراكاً من الغزالي للفروق الفردية بين المتعلمين فيما يتعلق بتفاوتهم في الذكاء، وقدرتهم على استيعاب العلوم، ووفقاً للترتيب المنهجي للتعليم، فإِنه ينبه المعلم إلى وجوب معرفة قدرات المتعلم وإمكانياته العقلية، بحيث يقتصر فيما يلقى إليه من العلوم على قدر فهمه، واستعداداته العقلية، وعدم مراعاةِ هذا المبدأ ينفره ويربك عقله[59] وهذا يتفق مع الآراء التربوية الحديثة[60]. (إذ أن عدم التناسب من شأنه أن ينفر المتعلم من الدراسة، ويربك عقله فيصاب بالإخفاق الذي قد يتسبب في هروبه من الدرس أو في دوام رسوبه وإخفاقه، هذا إلى جانب رأيه السليم الآخر الذي ينصح بعدم إعطاء العلم جزافاً لغير أهله، ذلك الأمر الذي يتسبب منه أضراراً كبيرة، كأنْ يصاب المتعلم بالزهو والغرور وخصوصاً إذا كان من غير الأكفاء)[61].

فواجبنا نحن المربين أن نخاطب الأطفال باللغة التي يفهمونها، والعبارة التي يدركونها، ونخاطب الكبار بلغة تختلف في أسلوبها عن لغة المتبدئين فما يصلح للكبير لا يصلح للصغير وما يناسب الطفل لا يناسب الرجل.

---

(57) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

(58) من حديث أبي بكر بن الشخير من حديث عمر اخصر منه، وعند أبي داود من حديث عائشة: (انزلوا الناس منازلهم).

(59) عارف مقضى البرجس، التوجيه الإسلامي للنشء في فلسفة الغزالي مرجع سابق ـ ص(106 ـ 107).

(60) سعد جلال (المرجع في علم النفس) مرجع سابق ـ ص(407).

(61) فتحية سليمان (المذهب التربوي عند الغزالي) مرجع سابق ص(36 ـ 379).

الوظيفة السابعة:

أن يقوم المعلم بدوره التربوي في علاج المتعلم القاصر بحيث يعلمه ويبدأ له بالمعلومات والخبرات الواضحة الجلية والتي تتفق مع قدراته واستعداداته، ولا يربكه بالمعلومات الصعبة التي تحدث له تشويشاً يؤدي إلى فتور وضعف في تحصيله العلم الواضح الجلي، ويشوش عليه قلبه ويوهم إليه البخل عنه، (إذ يظن كل أحد أنه أهل لكل علم دقيق، فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه وتعالى في كمال عقله، وأشدهم حماقة، وأضعفهم عقلاً هو أفرحهم بكمال عقله)[62] ولذلك تعلق الدكتورة فتحية سليمان على هذا الموضوع بقولها: (ولا عجب أن يفكر الغزالي في بناء التعليم على أساس نفسي، فهو الذي اهتم بكنه العقل البشري في طريقَةِ عملِهِ)[63].

الوظيفة الثامنة:

أن يكون المعلم عاملاً بعلمه وأن يطابق قوله فعله لأن العلم يدرك بالبصائر والعمل وأرباب الأبصار أكثر فإذا خالف العمل العلم منع الرشد، فلا يجوز له أن ينصح طلابه عن ارتكاب منكر، وهو يمارسه، ولا يجوز له أن ينهاهم عن عمل ثم يفعله، فالطلاب سيكتشفون ذلك وسوف لا يثقون في المعلم. ولذلك قيل في هذا المعنى:

لا تنه عن خلق وتأتيَ مثله   عارٌ عليك ـ إذا فعلت ـ عظيمُ

وقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[64].

الوظيفة التاسعة:

أن يكون وقوراً رزيناً لا ثرثاراً أهوج ولا يظهر أمام تلاميذه بمظهر الخامل الكسول، وهذه الوظيفة تتطلب من المعلم الاهتمام بمظهره ولباسه ونظافته أمام

---

(62) الغزالي (أحياء علوم الدين) طبعة دار قتيبة، الجزء الاول ـ ص86.

(63) فتحية سليمان (المذهب التربوي عند الغزالي) مرجع سابق، ص(37).

(64) سورة البقرة، الآية: (44).

تلاميذه، وأن يتصف بالاحترام في علاقته مع تلاميذه وفي علاقته مع المجتمع الذي يعيش فيه.

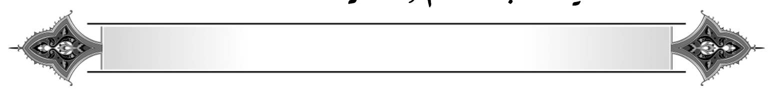
الوظيفة العاشرة:

يجب ألا يرفع المعلم التكليف بينه وبين التلميذ حتى لا يتجرأ وحتى لا يفسد خلقه، وأن يبتعد به عن التدليل ويعوده الخشونة ليجنبه الكسل والتواكل وأن يراعى التوسط والاعتدال في معاملته، وقد سبق الغزالي بأفكاره التربوية هذه ما جاءت به التربية الحديثة.

ومن خلال العرض السابق يتضح لنا أهمية المعلم في نظر الغزالي، والصفات التي يجب أن تتوفر في شخصيته، والمسؤوليات الدينية والإنسانية والوظيفية الملقاة على عاتقه، ولا شك أن الالتزام بهذا الدور يجعل من المعلم مربياً قادراً على تكوين علاقة جيدة بينه وبين تلاميذه كما يمكنه من تحقيق رسالته في المجتمع، وهذا إلى حد كبير مع ما تدعو إليه التربية الحديثة في بيان العلاقة بين المعلم والمتعلم.



د. مصطفى حنفي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان - المغرب



تقديـم:

نعتقد أنه قد يكون من المفيد تدشين القول في موضوع هذه الورقة الموسومة ـ باستراتيجية النقد ومستويات التفكير في مؤلف «الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني» للباحث المقتدر د. عبد الواحد العسري ـ ببيان المضمون العام لهذا العنوان وبالتالي تحديد معالم الإشكال الذي نروم طرحه ومناقشته.

وأول الخطو في هذا القصد هو أن مستند تفكيرنا في محاور هذا العمل ينطلق من اقتراح منهجي نعتقد أنه يمتلك قدراً واسعاً من الوجاهة النظرية في دائرة التأصيل الفلسفي المغربي للنظر النقدي في بنية الفكر الاستشراقي. ومفاده:

إن مؤرخ الفكر المهتم بمشاريع النظر الفلسفي في الكتابات الاستشراقية والمنشغل بمفاهيمها وقضاياها الكبرى وبالنقاش الدائر فيها وحولها. سيجد نفسه مضطراً إذا هو أراد أن يتعرف على أقوى لحظات الخصوبة النقدية التي تبرز جهود الباحثين المغاربة ممن نعاصرهم اليوم؛ وتقدم كتاباتهم جهداً جديداً ومتطوراً في باب المقاربة النقدية للسقف النظري في الاستشراق الإسباني وتفكيك المفاهيم المستعملة في نصوصه. إلى أن يلتمس لمداخله سنداً من أبحاث الكاتب عبد الواحد العسري الاستشراقية؛ ومن حواراته النقدية مع أسئلة هذا الاستشراق في المؤلف المحتفى بصدوره اليوم عن «مكتبة الملك عبد العزيز العامة» أفقاً نقدياً لخلخلة انسدادات الوعي الاستشراقي الإسباني وتهافت أطروحاته الاستعلائية الغربية.

ولمستوى الفحص والمعالجة هنا في هذا التأطير الافتراضي؛ وفي صياغة ما يسعف ببلورة استراتيجية النقد وطبقات التفكير في هذا المؤلف؛ أهمية فائقة نقف عندها على النحو التالي:

استراتيجية النقد ومحدوديته:

إذا جاز لنا أن نصدر حكماً حول منزلة النقد المحددة لفضاء الكتابة في مؤلف «الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني»[1] في منهجه ورؤيته؛ أمكن القول من دون تردد إن أهمية هذا النقد ليست لا نظرية خالصة ولا تقنية معرفية تخص عمليات إنتاج أو إعادة إنتاج الموضوع الاستشراقي. إن وجهته في الفكر والتفكير لا تخرج عن الإشكاليات الكبرى في الفكر العربي المعاصر؛ حيث يستمر التفكير في إشكالية الإسلام والغرب وفي صيغ التقابل والتجافي المترسبة بلغة العداء المتبادل في بنية العلاقة القائمة بينهما؛ لدعم اختيارات ونبذ أخرى بغض النظر عن زمن التمثيل ومناسبته. ذلك ما يؤكده الباحث ويكشف الغطاء

(1) محمد عبد الواحد العسري: «الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني، من ريموندس إلى آسين بلاسيوس»، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض 2003.

عنه بأكثر من صيغة وبشكل متواتر طيلة صفحات المقدمة معلناً. «جاءت حرب الخليج الثانية لتستثير كل المخاوف والتوجسات التي تجمع بصفة تقليدية بين ما اصطلح عليه الإسلام والغرب؛ وجميع ما يترتب عن ذلك من تصورات للغرب حول الشرق وللشرق حول الغرب. ثم انضاف إلى ما ترتب عن هذه الحرب من خرائط جديدة للعالم تنامي اهتمام الفكر الغربي بالإسلام؛ حيث سيتابع فوكو ياما دراساته المشهورة حول نهاية التاريخ؛ وسيستمر صمويل هنتغتون في صقل أطروحته المشهورة كذلك عن صدام الحضارات»[2]. ثم يضيف معلقاً ـ ولعل هذا ما يفسر مختلف أشكال العنف المتعددة التي يمارسها الغرب اليوم تجاه العرب والمسلمين وما تلوكه الألسنة والأقلام والصور الغربية في إعلامها المتعدد والمختلف والمتنوع من أحكام مسبقة عن أولئك وهؤلاء؛ ومن تصورات مغلوطة ومتهافتة عنهما كذلك. وإزاء هذه الوضعية كان لا بد لنا من أن نتساءل عن أسبابها ودواعيها الرئيسية»[3] ونحن هنا لا نجد حرجاً إذا ما قلنا ـ ولا بأس ما قد يثيره القول منا في مثل هذه المناسبة من فضول ـ إن عناية المؤلف بموضوعه من خلال استدلال يعتمد تاريخ تكون صيرورة معقدة؛ تتداخل فيها عوامل تاريخية دينية وسياسية مركبة ومتناقضة؛ تنبئ عن وضوح الرؤية أنه صاحب قضية لا يعتقد بمجانية الفكر ولا بتعاليه عن التاريخ. فالأفكار في نظره محايثة للزمان في مستوياته وأبعاده المختلفة. وخلفه يحتمي الكاتب بمنطق المكر التاريخي الذي ينتبه إلى موقع الأقدام. يعلن عنه أولاً؛ ثم يفكر فيه وبوحي منه ثانياً؛ في اتجاه إعادة صياغة المقدمات التي ينطلق منها داخل دائرة صيرورة الاستشراق الذي يحوله إلى جذر ثقافي آخر للصراع.

ففي هذه المقدمات نجد الباحث يدشن مجالاً آخر للسؤال يستشعره كل من يقرأ النص بترو:

«ولقد كان من البداية أن نتساءل كذلك عن مختلف الأدوار التي يمكن أن

---

(2) المصدر نفسه، ص14 ـ 15.

(3) المصدر نفسه، ص15.

يكون قد لعبها الاستشراق في هذه الخصومة بين الغرب والإسلام. هل عمل على تأجيجها؟. أم اكتفى بالتعبير عنها؟. هل ساهم في إدارتها وتدبير شؤونها؟ أم اكتفى بالاستجابة إليها وإلى مقتضياتها وضروراتها التاريخية؟. ومهما يكن من أمر فلقد بدا لنا بأن الاستشراق لم يتخلف أبداً عن هذا الأمر ولم يبتعد عنه قط»[4].

إنه نص يتجه إلى محاصرة أوجه متعددة من المقال الاستشراقي المعبر عن جدل الصراع بين الغرب والإسلام موضحاً دوره الوسيط في لحم آليات العنف النظري. عنف الخطاب وخطاب العنف تحت تأثير هواجس عدوانية يحضر فيها السقف العقائدي؛ والتنميط الثقافي الذي يعلب الأفكار؛ أكثر ممّا يحرِّضُ الهاجس المعرفي المفتوح.

توجه المقدمات الآنفة الذكر إذن استراتيجية النقد والاستدلال في الكتاب؛ وتساهم في تأسيس جدل عقلاني يتوخى تفكيك الانشطار والتمزق الحاصل في بنية المقال الاستشراقي. إلا أن الكاتب في مستوى سياق التمثيل ومعطياته؛ وفي حكمه على هذا الاستشراق المخاصم؛ لا يقرأ تحولات القيم التي يستبطنها الغرب في تعدديته داخل دائرة هذا الخطاب في التاريخ والثقافة والسياسة؛ وفي ضوء المغايرة التاريخية المميزة لتاريخه وصيرورته. بل إنه يكتفي بالتلميح والإشارة على طريق الوضوح المنهجي الذي يفضي به صوب هدف معلن يصرح بوجهة دراسته للخطاب الاستشراقي؛ ويحدده في الاستشراق الإسباني. يستثمره ليوسعه ويؤصله؛ وليؤصل بواسطته حقل الدراسات الاستشراقية. يكتب في هذا السياق قائلاً: «ورغم إدراكنا بأن الاستشراق الذي يواكب حالياً الخصومة المذكورة ويعبر عنها خير تعبير هو الاستشراق الأميركي والأنجلوسكسوني. فلقد انصرف جهدنا إلى البحث في الاستشراق الإسباني ودراسته». ـ ثم يؤكد ثانياً «ينضاف إلى ذلك العمق التاريخي للاستشراق الإسباني الذي نعده من جهتنا استشراقاً رائداً من الناحية التاريخية والمعرفية

(4) المصدر نفسه، ص16.

للاستشراقات الأخرى[5] يتعلق الأمر إذن ببحث يتوخى غاية معرفية تاريخية. . وفي سبيل هذه الغاية يقارب صاحبه بكثير من الشغف العلمي نصوصاً ومفاهيم محددة تتيح له صياغة استراتيجية الأسئلة الكبرى التي تنفتح على طرق وأساليب المقاربة النقدية والتقصي الإبستمولوجي. وهي فيما نزعم استراتيجية طويلة النفس ترمي إلى خلخلة سواكن سؤال الاستشراق وأنماط التفكير المهيمنة فيه وعليه. . ولم يكن هذا الأمر سهلاً ولا متيسراً على الباحث بل إنه اختار في معاينة هذا العمل إعادة طرح سؤال الاستشراق من زاويتين رئيسيتين: زاوية العناية بموضوع السؤال ومجالات بحثه؛ بهدف إبراز حدود المجال وآفاقه. مجال زمني موصول بنشأة مصطلح الاستشراق ومركزيته الغربية[6]. ومجال نصي موصول بجيل المستشرقين والباحثين الذين ساهموا في الإنتاج النظري المرتبط بفضاء الكتابة الاستشراقية وبأنماطها وبطريقة البناء فيها. حيث يعاين الباحث عبد الواحد العسري مجموعة من التعاريفِ التي تتقاطع فيها لغة تركيب التصور العام لموضوع الاستشراق في مستويات تمظهره وحضوره النصي. تعريفه من جهة مضمونه أو محتوى مادته «بوصفه طلباً غربياً للشرق»[7]. وهذا منحاه خطابات المستشرقين. أو تحديده من جهة منطق اشتغاله في تحقيق هذا الطلب والتعامل معه «بوصفه منهجاً شغله المستشرقون على مادة معرفتهم التي هي الشرق»[8]. وهذا منحاه نقد نظام الخطاب الاستشراقي في تمثله لمناهجه ومفاهيمه في التحليل.

إن هذه الأوليات التي توجه استراتيجية النقد في النظر إلى سؤال الاستشراق؛ تجد تبريرها الكافي والبرهنة عليها في مداخل الكتاب عندما يتجه الباحث عبد الواحد العسري بنظره الفاحص إلى الزاوية الثانية الموصولة بأنظمة الكتابات الاستشراقية. وهي تقدم في نظرنا وجهاً آخر من أوجه طموح الباحث

(5) المصدر نفسه، ص16.

(6) يراجع المدخل الأول من الكتاب: كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني، ص30.

(7) المصدر نفسه، ص32.

(8) المصدر نفسه، ص33.

إلى محاصرة حقل الدراسات الاستشراقية كما تبلورت في المجال العربي الإسلامي الحديث والمعاصر وكما رسختها تقاليد البحث المنهجي التي تسندها وتدور في فلكها. تتضح لنا صورة هذه المحاصرة في خطاطة التصنيف التي حاول من خلالها الباحث أن يركب كم الإنتاج الشرقي في إنجاز أبحاث حول الاستشراق؛ وحول مرجعياته وأهدافه ومناهجه؛ وأن يفتح في الآن نفسه دوائر النظر الشرقي في التاريخ والكتابة الاستشراقيين على أسئلة ومقاربات جديدة. وهو ما نتبينه بعبارات مكثفة في قوله: «أما الشرقيون منهم فبالإضافة إلى ما ذكرناه في معرض الحديث عن تعريف الاستشراق فإن معالجتهم لهذا الحقل المعرفي قد اندرجت ضمن اتجاهات ثلاثة رئيسية. أولها لم يتجاوز عتبة الوصف والتجميع المعجمي ذي الطابع التعريفي والمدرسي. وثانيهما حصر نفسه ضمن رؤية تقريظية للمستشرقين ولمجهوداتهم في خدمة التراث الإسلامي التي لا يمكن إنكارها أو تجاهلها. وثالثها الذي استقطب في الواقع أغلبها، ردُّ مجموعة الجهد الاستشراقي إلى أهواء المستشرقين ورغباتهم وميولهم المتربصة بالإسلام والمسلمين. انطلاقاً من مواقع ملية وانتماءات عقدية واضحة؛ فتوفق في إبراز بعض تلك الأهواء وهذه الرغبات مثلما توفق كذلك في بلورة ردود فعل انفعالية ضد المستشرقين واستشراقهم واستنساخها»[9]. إلا أن إعلان الباحث لهذه المواقف لا يثنيه عن انتزاع النتيجة الصريحة التي يكتفي فيها بالتلميح الدال قائلاً: «غير أن مثل هذه الدراسات لم تستطع أن تشكل أي قلق معقول للمستشرقين ما دامت لم ترق إلى مستوى تأزيم إنتاجهم. فلم ينتبه إليها أحد منهم؛ بل لعلها قد ساهمت في تعزيز بعض مشاعر التفوق ونزعات الاستعلاء لديهم»[10] أثبتنا هذا النص على طوله؛ ليس فقط لقناعتنا المنهجية بوعي صاحبه بعنف لغة التراث في مجابهة مادية ودنيوية الخطاب الاستشراقي. العنف الذي يتغذى من عنف الصراع التاريخي الطويل الذي أحدثه الغرب الاستعماري والتغريب القسري. بل لاقتناعنا كذلك بما يروم تدشينه المؤلف من مجالات

(9) المصدر نفسه، ص36 ـ 37.

(10) المصدر نفسه، ص38.

أخرى للسؤال تقف خلف النماذج النصية المستعرضة؛ وتحيل إلى ما يسمح بمقاربة الثقافات والهويات بتمثل منظور النقد والحس التاريخي. التمثل الذي يتحصن باختيار النقد الذي دشنه إدوارد سعيد؛ ودعمته اجتهادات المثقفين العرب المعاصرين بكثير من الجرأة لمصلحة منهجية في الفهم والتحليل يعلن المؤلف أنها المنهجية الأكثر ملاءمة في معالجة الاستشراق الإسباني.

وتحقيقاً لهذا المطلب يقوم الباحث بصياغة السؤال الذي يوجه استراتيجية النقد في أطروحته ويهبها كامل قوتها ونجاعتها النظرية. يتساءل: «هل مجرد انتمائنا إلى الثقافة الإسلامية الذي يوفر لنا بالضرورة معرفة وخبرة بها قد تضيقان وتتسعان يجعلنا مسلحين بالكفاية الضرورية لنقد الاستشراق»[11]. ويأتي الجواب «كلا. فالواقع أن ذاك الانتماء وتلك المعرفة وهذه الخبرة لن يسعفانا إلا في اكتشاف بعض أخطاء هذا المستشرق أو ذاك عند قراءته لكلمة؛ أو سبره لمعنى وتخريجه؛ أو في رد أحكامه ورفضها وما هو من هذا القبيل. ومعلوم أن تتبع هذا الضرب من الزلات والهنات والسقطات محدود الإنتاجية ولن ينفعنا كثيراً في النظر إلى الاستشراق بوصفه منهجاً. فليس الهدف من هذا البحث أن نواجه الهوية الاستشراقية الغربية بالهوية الإسلامية الشرقية. ولا نروم به كذلك تغذية خطابات الرفض والحقد والكره التي تنظم علاقات الشرق بالغرب وتديرها؛ والتي كثيراً ما يقع في مطباتها كثير من دارسي الاستشراق من الشرقيين»[12].

تتجمع هذه الأفكار؛ الفكرة تلو الفكرة؛ والمقدمة تلو المقدمة؛ وتتضافر مجتمعة لتؤلف في صفحات مطولة مقالة في المنهج تحاور دروس الفلسفة الغربية المعاصرة؛ ومناهج العلوم الإنسانية في أوثق صورها ارتباطاً بمفاهيم الدرس الانتربولوجي البنيوي؛ وانفتاحاً على النص الفوكوي؛ والنقد الجذري النيتشوي؛ وذلك في أفق تطويعها وتوطينها داخل المتن الاستشراقي الإسباني موضوع الكتاب. إن تماهي الباحث مع الحداثة النقدية الغربية باعتبارها جملة

(11) المصدر نفسه، ص40.

(12) المصدر نفسه، ص41.

من المكاسب العلمية والمنهجية التي تخصنا ومطالبون باستيعابها في مسألة الموقف من تصورات الغرب التقليدية من؛ التاريخ الكوني وتاريخ الأفكار والحضارات والثقافات الغيرية؛ تحت غطاء المركزية الغربية وبكل الخلفيات التي تتحكم فيها وتوجهها؛ هو في تقدير صاحبه ضرورة من ضرورات المنهج في مجال تشخيص عمليات التركيب التاريخي والنصي الناظمة لثقافة التخييل والسرد والكتابة الاستشراقية؛ في جوانب قوتها ومركزيتها الثقافية الغربية؛ وفي مناحي ضعفها وقصورها في حال من الانغلاق على الذات طوراً ورفض الآخر طوراً آخر[13].. ورغم أن الباحث لا يستثني جهود إدوارد سعيد في تطوير مباحث الحفريات البنيوية في المفاهيم الاستشراقية في علاقاتها المركبة بالسلطة والسياسة والتاريخ؛ فإنه يؤكد على أن الموقف المطلوب في هذا الباب هو تحويلها إلى أدوات نقدية مساعدة على إدراك أفضل لمكونات هذه العلاقة وتوظيفها على حد تعبيره «في معالجتنا لشرقنة استشراقنا الإسباني لشرقه الخاص»[14]. الأمر الذي نعتبره مزية من مزايا هذا البحث في إنجاز ما يسمح بتقليص مساحة الجدل المفترضة بين الاستشراق المتعارف عليه في تاريخه العام؛ وبين نظيره الإسباني وقد تحصن بماضيه التاريخي وبهويته الإسبانية في تعقل مكوناته ولحم انكساراته. ولأن مسعى الباحث يتمثل في إعادة بناء مكونات هذا الاستشراق الإسباني في فعله وانفعاله مع الأغيار؛ وفي تركيبه إنشاءَه للتعبير عن هويته الإسبانية؛ فإنه يلجأ في سياق عملية العرض والبرهنة؛ وفي عينات النماذج المنتقاة؛ إلى إنجاز تمارين في التأمل المستوعب لحصيلة كيفيات النظر الاستشراقي الإسباني؛ وتعييناته الوصفية في إثبات الهوية الذاتية في التاريخ والثقافة. وقد فكر الباحث في المكونات المرتبطة بإثبات هذه الهوية من خلال آليتين استشراقيتين هما: آليَّتا الاستيعاب والإلحاق. استيعاب الذات في الموضوع؛ وإلحاق الذات بالموضوع[15]. وذلك انطلاقاً من تسليمه بأن

(13) يتعلق الأمر هنا بصورة الآخر في نصوص الاستشراق الإسباني. يراجع الفقرة الرابعة، ص53.
(14) انظر توضيحاً لذلك في ص52.
(15) يراجع ص55، في المصدر نفسه.

أنماط التشكل وإعادة التشكل التاريخي التي اتخذتها علاقة الهوية بالغيرية في نصوص ومقدمات الاستشراق الإسباني؛ اتخذت لها مرجعية دينية زاوجت فيها بين المعتقد النصراني والمكون الإسلامي في وجهه الفكري وفي صورته الأندلسية بوصفه حسب تعبير الباحث «جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الفكر الإسباني ولحظة من لحظات توهجه العام»[16]. وتحديداً توجيه صيرورة الإنتاج العربي الإسلامي بالأندلس ومجال النظر الفكري فيه؛ من ابن حزم إلى ابن العربي المرسى مروراً بابن طفيل وابن رشد وابن باجة؛ نحو أفق سيادة الإبستيمي اللاهوتي الإسباني بكل أولياته، وبكل تجارب المثاقفة التاريخية العسيرة المتعددة فيه؛ التي تغذي مباحث وتأملات الاستشراق الإسباني؛ وتساهم في بلورة لغة الهوية الثقافية الإسبانية. نقول هذا ونحن نستحضر أوراق الباحث في مقدماته المنهجية من حيث الأوليات المفهومية التي فكر بواسطتها؛ ومن خلالها في هوية الاستشراق الإسباني؛ وفي توضيح جوانب النظر النقدي في الفكر الغربي المعاصر من إشكاليات الهوية والاختلاف[17]. ونرتفع بفهمنا لها ونحن نتابع درجات تطور الوعي المنهجي لدى الباحث في تأصيل أوليات الاستشراق الإسباني ومجاله المدروس، تأصيل يرمي إلى هدف نقدي كبير هو خلخلة نمط الكتابة الإسبانية وتكسير قوالبها المتدثرة أحياناً بلبوس الاستعراب الإسباني في تقطيعه التاريخي المختزل للثقافة العربية الإسلامية بالأندلس وفصلها عن لحمتها الشرقية؛ أو بعباءة الاستفراق أحايين أخرى في لحظات توهجه طلباً لأفريقيا وللتاريخ الثقافي المغربي الأفريقي[18]. ولا يغيب عنا شيء منها ونحن نقف على تسلح الباحث برؤية نقدية تنفتح على تعددية المكتوب الاستشراقي الذي لا يرى في الاستعراب أو الاستفراق الإسبانيين «مجرد مواقف ومضامين وأهداف»[19] أي

(16) انظر توضيح هذه المسألة في ص54.

(17) حول علاقة الاستشراق الإسباني بإشكالية الهوية والاختلاف، يراجع الفقرة الخامسة، ص56 وما بعدها.

(18) انظر تفاصيل حول دلالات هذه المفاهيم في صفحات المدخل الثاني، ص65 وما بعدها.

(19) انظر توضيحاً لهذا الفصل المصطنع في ص75 وما بعدها.

لمزيد من التفاصيل يراجع ملف: دفاتر أندلسية، مجلة الكرمل العدد 12/ السنة 1984.

مجرد نص إسباني يتضاعف داخل السياق التاريخي والثقافي العربي المحلي أو الأفريقي الذي يستعيده ويحتويه في غيريته عبر أزمنة تشكله التاريخي؛ بل تأويلاً في ملمحه الجزئي وبكفاءته الإنشائية القوية؛ تربطه بالثقافة الغربية التي ينتمي إليها مصادرة التماثل الضمنية الماثلة في المنهجية الاستشراقية. وذلك هو حضور الاستشراق الإسباني وإعلانه عن نفسه في كل خطوة وفكرة. وترجمة ذلك نلمسها بوجه لا ننكر فيه على المؤلف استنتاجه في القول: «أفلا يحق لنا أن نرى في كليهما ـ أي في كل من الاستعراب والاستفراق ـ مجرد تمظهرات للاستشراق؛ وإنجازات من إنجازاته. بلى»[20]. ونلمسها؛ بوجه آخر أكثر وعياً بما يحجبه هذا القول ويضمره؛ في قسمة الباحث للعام والخاص بحسب ما يظهر من وجوه الصلة؛ ويلتقي أو يفترق مع مقتضيات الموضوع. ذلك ما يستدركه الباحث على نفسه ويصرح به في حينه من غير مواربة «غير أنه لكي نتفادى كل شكل من أشكال التعميم والاختزال في هذا الجواب ننبه على أن التمظهرات المعنية هي تمظهرات إسبانية؛ وكذلك الإنجازات فهي إسبانية كذلك. وفي ذلك تكمن خصوصيات الاستشراق الإسباني في تجلياته الاستعرابية والاستفراقية»[21].

وهكذا فعندما يتحدث الكاتب عبد الواحد العسري عن هوية الاستشراق الإسباني في مضمونه العام الذي يحمله مفهوم «الخصوصية الإسبانية» فيه؛ فإنه يتحدث عن حقل معرفي جديد يرتبط كما أسلفنا القول بالحركة الاستشراقية ويشكل أحد مظاهرها وتجلياتها. وبما أن هذا الاستشراق لم تعرفه جميع الأقطار الأوروبية الأخرى في وقت واحد؛ ولا على صورة واحدة؛ وبما أن التباين في هذا المجال كان أوضح ما يكون بين حال إسبانيا وحال العالم الأنجلوسكسوني أو الأقطار الأوروبية؛ فإنه من المنتظر في تقدير الباحث؛ وهذا ما حصل فعلاً؛ أن يختلف المظهر الذي ظهر به «الاستشراق الإسباني» في إسبانيا عنه في الأقطار الأخرى. هذه واحدة.

(20) المصدر نفسه، ص68.

(21) نفس المصدر ونفس الصفحة 86.

أما الثانيـة؛ فإن مفهوم الاستشراق الإسباني الذي اجتهد الباحث في نحته وصياغته هنا فهو؛ فيما يخيل لصاحبه؛ متحرر إلى حد كبير من ثقل المفاهيم الأخرى المتاخمـة له من قبيل؛ الاستعراب أو الاستفراق. فهو من هذه الناحية أقل انغماساً في الإيديولوجيا بالمعنى الذي يوقعه تحت تأثير صيغة من صيغ التبشير بالتأندلـس الثقافي العربي أو المعرفة الاستفراقية التي لا حاجة له بها هنا.

وهكذا فإذا نحن أردنا الآن أن نقرأ هذا التمييز الذي تؤسسه مداخل الكتاب في ضوء استراتيجية النقد التي سعى الباحث إلى بلورة خطاطتها المنهجية؛ أمكن القول: إن هذا التمييز يفعل في بناء المداخل المنهجية والتاريخية للكتاب فعل العامل الحاسم المحدد. إنه إذ يساهم في وضع مفهوم الاستشراق الإسباني أمام محك النقد المعرفي؛ ويتيح بواسطة هذا النقد زحزحة بارزة في العناصر المكونة للمفهوم من أجل الانتقال به وبموضوعه؛ من مستوى الصمت والمراوغة؛ إلى مستوى التعقل والفهم؛ فإنه يفسح المجال؛ منهجياً؛ لإبراز ما هو «خاص» داخل ما هو «عام»؛ وبالتالي إلى التمكن من محاصرته وتحليله. بل إن هذا التمييز نفسه يجعلنا نتبين في مفهوم الاستشراق جانب الخاص فيه؛ الجانب الذي نفترض أن التفكير فيه سيتيح للباحث توسيع دائرة إجرائيته وبناء تصوراته وأسئلته على متن مسكون بالسؤال؛ مسكون باستراتيجية الاستفهام المتواصل.

تجتمع هذه المقدمات إذن؛ لتؤلف بصفحاتها التي تقترب من مائة صفحة فضاء للنقد المؤسس على عقلانية الحداثة المعاصرة؛ ولترسم بجوارها وبوحي منها طريقة الباحث في بناء فصول الكتاب؛ وطريقته في الاستدلال واستخلاص الأحكام والنتائج في سياق تشكل المتن. وهي في تتابعها وفي تقسيماتها وتفاصيلها؛ تندرج ضمن صيرورة أفكار المؤلف من جهة؛ وطبقات التفكير المتبلورة في نصوص الكتاب من جهة أخرى. وهذا ما سينصرف باهتمامنا إليه الآن.

بنية الكتاب وطبقات التفكير:

لنسجل أولاً أن الكاتب عبد الواحد العسري يقسم عمله إلى ثلاثة أبواب وخاتمة: باب أول يتناول فيه ما أطلق عليه «تأسيس الاستشراق الإسباني وتصوراته: البدايات والروافد». وقد فكر الباحث في المعطيات المرتبطة بهذه البدايات من خلال ثلاثة فصول رئيسية هي: «البدايات الأولى للترجمة»[22]؛ «المجادلة النصرانية للإسلام من خلال رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي»[23]؛ ثم «التنصير والدفاع عن النصرانية من خلال مشاريع رامون لول ورامون مارتي»[24]؛ ليخلص إلى الفصل الرابع: «الانقلاب الديني أو كيف تتحول الهوية إلى غيرية؟» أما الباب الثاني والمعنون: «الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن التاسع عشر»[25]. فقد ضمنه الكاتب فصلين. مستوى أول يتحدث فيه عن: «انحصار الدراسات الإسلامية عن إسبانية وانبعاثها من جديد»[26]. مستوى ثان يعرض فيه «لتأسيس الاستشراق في إسبانية خلال القرن التاسع عشر»[27]. وقد جاءت حصيلة هذا الباب في فصوله الكبرى قراءة نقدية في جدلية علاقة الاستشراق الإسباني بتاريخه العام. وهي قراءة نعتقد أنها لامست بقوة أسئلة وقضايا هامة؛ في موضوعات تتعلق بسيرورة الزمن التاريخي؛ والعقائدي؛ والفكري في التاريخ الإسباني على امتداد المسافات التاريخية الفاصلة بين القرن السادس عشر؛ والقرن الثامن عشر. وعلى الرغم من أنها جاءت في صيغ مكثفة ومختزلة في هذا الباب؛ فإنها استطاعت أن تكشف عن جوانب نقدية في تأويل الكاتب لدلالة انحصار الاهتمام الإسباني المعرفي بالإسلام في هذه المرحلة من تاريخه؛ ومغزى القيمة المعرفية والثقافية

---

(22) المصدر نفسه، ص117.

(23) المصدر نفسه، ص131.

(24) المصدر نفسه، ص155.

(25) المصدر نفسه، ص177.

(26) المصدر نفسه، ص219.

(27) المصدر نفسه، ص235.

التي تبلور في إطارها انبعاث الاستشراق الإسباني وانتظامه في أفق ماضيه التراثي العربي الإسلامي.

وأما الباب الثالث الموسوم: «الإسلام والفكر الإسلامي في تصورات آسين بلاسيوس»[28]. فقد أدار متنه المؤلف حول ثلاثة فصول ناظمة تسمح بصياغة أبعاد وجوانب الهدف المعلن عنه. وقد قدمه في صورة العمل على ثلاث واجهات:

الواجهة الأولى، هي واجهة التعريف بمنزلة المستشرق آسين بلاسيوس في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني والاستشراق العالمي. وهذا مداره الفصل الأول[29] من هذا الباب. وقد كانت له نتائج هامة في مستوى إدراج اجتهادات آسين بلاسيوس؛ تنقيباً؛ وبحثاً؛ وتصنيفاً؛ ودرساً؛ ثم تأليفاً؛ وتحليلاً؛ لأهم المصادر العربية الإسلامية؛ وكشف خباياها في سياق إعادة تأصيل الاستشراق الإسباني بمختلف تموجاته.

الواجهة الثانية؛ وتتعلق بمعاينة عينات من النصوص الاستشراقية المبلورة لتصورات هذا المستشرق في عملية إعادة تركيب الصورة الثقافية للهوية الإسبانية المستوعبة لتراثها الفكري الأندلسي؛ وآليات تحوله عبر الزمان والمكان. وهذا مداره في تقسيم الباحث؛ الفصل الثاني. وقد جاء عنوانه: «بدايات الفكر الفلسفي الأندلسي في تصورات آسين بلاسيوس»[30]. ونحن نشير هنا إلى أن الجهد المبذول في هذا الفصل؛ يتمثل في المنحى التمثيلي الذي يركز فيه الباحث على نموذج ابن مسرة ومدرسته الفكرية بالأندلس؛ جاعلاً منه نقطة إسناد تستغرق في تقدير الباحث عناصر التفكير الاستشراقي الإسباني في بناء آسين بلاسيوس لأطروحته الأساس في الإسلام والفكر الإسلامي. ونحن نقف؛ في سياق التحليل والتمثيل؛ على خاصيتين أساسيتين في هذا الفصل: خاصية البحث؛ وخاصية التأويل. تستند الأولى؛ إلى رصيد تراثي مهم من المعطيات

---

(28) المصدر نفسه، ص269.

(29) المصدر نفسه، ص271.

(30) المصدر نفسه، ص317.

النصية؛ والمعطيات التاريخية؛ توضح في نظر الباحث تعامل الاستشراق الإسباني في وجهه البلاسيوسي مع الفكر المسري الإسلامي الأندلسي؛ وتطل منه؛ ومن خلاله؛ على الإسلام والثقافة الإسلامية.

أما الخاصية الثانية؛ خاصية التأويل؛ فتتمثل في الوعي النقدي الذي يقرأ به الباحث عبد الواحد العسري بنية التكوين النصي الاستشراقي لآسين بلاسيوس؛ وأشكال المخاتلة التاريخية والمعرفية التي مكنته من محاصرة الأصول والمرجعيات في أفق إعادة ابن مسرة؛ وتراثه الفلسفي الإسلامي المهرطق؛ إلى دائرة التقليد الفكري النصراني الأندلسي من وجه أول؛ وإلى زمن التاريخ الغربي من وجه ثان.

وأما الواجهة الثالثة؛ فتأخذ على عاتقها مواجهة هذا التأويل؛ وقد استوى في أبحاث ومشاريع آسين بلاسيوس الاستشراقية؛ والتي يعقد لها الباحث الفصل الأخير من الباب الثالث بعنوان: «العلاقات المتبادلة بين التصوف الإسباني والتصوف النصراني في تصورات آسين بلاسيوس»[31]. وقد لا نجانب الصواب؛ إذا ما قلنا إن المؤلف في هذا الفصل؛ يستنفر مجموع أدواته النقدية؛ في التحليل والتوثيق؛ وفي التلميح والإشارة؛ وفي الاستدلال؛ لتوصيف آثار بلاسيوس وهندسته في التأليف والمماثلة بين مرجعيات التصوف الشاذلي الإسلامي والتصوف النصراني. وقد استعمل الباحث معطيات هذا الفصل بغية إصابة هدفين اثنين:

تمحيص فرضية التأثير النصراني في المدونات الصوفية الإسلامية؛ إبراز الأصول النصرانية للتصوف الإسلامي؛ بالمعنى الذي يرادفه فيه آسين بلاسيوس بالروحانيات الإسلامية عندما يكتب في لغة تبشيرية أنها «لم تستوف حقها من البحث؛ مثلما أنه لم يتم التأكيد عليها بما فيه الكفاية على دورها في هذا الإطار... ودورها في تفسير الروحانيات الإسلامية»[32]. وهنا يقوم الباحث

---

(31) المصدر نفسه، ص342.

(32) المصدر نفسه، ص348.

بعمل تحليلي لسجلات الأبحاث والنصوص التي راكمتها اجتهادات آسين بلاسيوس الاستشراقية في باب الاستدلال على تأثير «الأفكار والممارسات الروحية للرهبانية النصرانية الشرقية في متصوفة الإسلام»[33]؛ وتواصل حضور أطياف المقدس النصراني في التاريخ الإسلامي المنصرن للتصوف الشاذلي. وفي سبيل هذه الغاية يحدد الباحث ترابط هذين الهدفين في إطار الرؤية الاستشراقية الفليلوجية النزعة لآسين بلاسيوس. هذه الرؤية التي شكلت المسعى النظري البعيد لصاحبها وهو يقارن طوراً بين التصوف الإسلامي الشاذلي المتمثل في أصوله الجنينية الأولى عند كل من ابن العريف وابن عربي وفي رواده ومؤسسيه ومن اتبعوه؛ من أمثال أبي الحسن الشاذلي وابن عطاء الله السكندري؛ وابن عباد الروندي وغيرهما»[34]. وبين التصوف النصراني الإسباني الصحيح المعبر عنه في المدرسة الكرملية مع سانتا تريسا؛ وسان خوان دي لا كروث؛ والتصوف النصراني المنحرف؛ أو الإشراقي المهرطق المعبر عنه مع جماعة لوس ألمبرادوس[35]. ويقرن دعوته طوراً آخر بتجارب مماثلة في الرياضة الدينية الخلقية المسنودة بلغة الأذكار واللطائف وبالإشارات اللطيفة؛ ومقام التخلق والكرامة الجامعة؛ بين الإسلام والنصرانية. ثم يمنح حقل الاستشراق الإسباني بهذه الدعوى؛ طوراً ثالثاً؛ امتياز تأثير عقائد التصوف النصراني المتخفية؛ تاريخاً وأفكاراً وممارسة؛ عبر تفاعل الأخذ والعطاء؛ في غيريتها الإسلامية[36].

هم فلولوجي؟ وفي أحسن الأحوال: هم استشراقي؟

ليكن. ولكن المهم بالنسبة للباحث ليس تلطيف هذا الحكم أو عدم تلطيفه؛ فهو يدرك تمام الإدراك أن المسافة الممتدة من رايموندس يوليوس إلى آسين بلاسيوس «لم يكف هذا الاستشراق عن اجترار نفس تصوراته للإسلام

(33) ن. ص348,.

(34) المصدر نفسه، ص358.

(35) ن. ص358,.

(36) المصدر نفسه، ص364.

وعن إخضاع هذا الموضوع إلى نفس طرائق ومناهج البحث فيه والنظر إليه»[37]. بل إن ما يريد أن يقرره هو أنه ليس هناك البتة هم آخر في هذا الاستشراق الإسباني غير «الاستدلال على أطروحته المركزية في الإسلام؛ التي يذهب فيها أن هذا الدين ليس أكثر من دعوة محمدية انطلقت من أصول توراتية وإنجيلية صحيحة ومحرفة. . . . لتسويغ أخذ النصرانية من الإسلام تارة؛ ولتحميله مسؤولية تحريفها تارة أخرى؛ ضمن هاجس تأسيس الذات الإسبانية النصرانية؛ وخطابها عن هويتها»[38]. وهو استدلال مركز على مسألة واحدة هي: «تمحيص الأصيل من الهجين في هذه الذات؛ وضبط الصحيح من المنحرف منها كذلك»[39].

نحن إذن في النهاية أمام دربين يوصل أحدهما إلى الآخر: فيلولوجي مقارن يتوسل إلى غايته؛ في منطوق خطاب الاستشراقي الإسباني؛ بالنمذجة الوضعية التي ترد الفروع إلى الأصول؛ والأجزاء إلى الكل؛ وقد تبلورت في أبنية جزئية هي: العرفان والكلام. واستشراقي تتضاعف فيلولوجيته في ثنايا هذا الخطاب؛ بسقف الدفاع عن الاستمرارية التاريخية الحافظة لنقاء هوية ضدية متخيلة؛ عبر أزمنة تشكلها المتواصلة في محيط الثقافة الغربية منذ القرون الوسطى. فهل كان الأمر غير ذلك في النتاج الفكري للاستشراق الإسباني المعاصر بعد رحيل عمدته آسين بلاسيوس؟ هل كان من شأن الاختلاف في الأطوار التاريخية؛ وحصول التحولات الفكرية والسياسية الكبرى التي عرفها العالم الغربي؛ أن تغير من شروط إخصاب حقل الدراسات الاستشراقية الإسبانية؟ ومن تصلب الصورة النمطية للآخر الإسلامي في فكر المستشرقين الإسبان؟

ويأتي الجواب في الخاتمة؛ وفي عينات الشواهد النصية المنتقاة؛ لتصادر على المطلوب؛ ولتظهر فيه وتتضح محدودية الاستشراق الإسباني، والحصر

---

(37) المصدر نفسه، ص368.

(38) المصدر نفسه، ص365.

(39) ن. ص365,.

المضروب على فكر المستشرقين الإسبان المعاصرين. الحصر الذي لا يملك الباحث أن يجد له في الحكم على المادة المعروضة تبديلاً ولا تحويلاً: «بأن الاستشراق الإسباني الذي ينتج اليوم، لم يستطع أن يخرق بعد تصورات آسين بلاسيوس للإسلام والمسلمين، ولا منهجيته في تناول هذا الموضوع، بل لعله لم يفكر بعد في ذلك»[40].

توجه الأبواب والفصول الآنفة الذكر، نظام التفكير في الكتاب. ونحن في إعادة ترتيبنا لمحتوياته ولعمليات الاستدلال المنجزة في نصوصه وهوامشه، لا نملك إلا أن نقر لصاحبها بجهد في الكتابة لا يمكن أن ينكر في بناء ما يمكن أن نطلق عليه «مستويات وطبقات التفكير» في الموضوع. وهي تشمل المناحي التالية:

أولاً: المستوى الإشكالي في الكتاب.

ثانياً: المستوى التاريخي.

ثالثاً: المستوى التمثيلي.

رابعاً: المستوى التحليلي المقارن.

ودون الدخول كرَّةً أخرى في تفاصيل لسنا بحاجة إلى التوسع فيها، نرى أنه يكفينا منها أن نذكر بأن طبيعة التحليل والعرض في محاور وفصول الكتاب، أتاحت للكاتب إعادة النظر في إشكاليات الاستشراق الإسباني وفي تمثلاته اللاتاريخية للآخر الإسلامي التي شكلت شروط نشأة هذا الاستشراق ووجوده التاريخي والفكري. وفي شواهد ومحاور الفصول ما يؤكد هذه المسألة تأكيداً.

إن مفارقات الاستشراق الإسباني ناتجة في تقديرنا عن الحصر الذي جعله ينفي زمانية تاريخ الأفكار، ويظل سجين حدود نزعته الفلولوجية، يحده منهج التأثير والتأثر، وتتملكه ثقافة وعقل الكلامية التراثية للعصر الوسيط في مختلف المباحث التي يخوض فيها من دون علاقة تربطه بعقلانية الأزمنة الحديثة.

(40) المصدر نفسه. ص379.

ومن هنا فإننا لا نفهم تماماً، في سياق المرمى البعيد للكاتب، حماسة الدعوة إلى اختيارات منهجية في النقد تستند في مرجعياتها إلى مكاسب الدرس الفلسفي المعاصر وفكر الاختلاف وآليات التفكيك، لإعلان حوار نقدي مع نصوص استشراقية إسبانية مكتفية بمعانقة شتائها الطويل وركودها المتواصل.

إن المفاهيم الفلسفية المعاصرة الموصولة بفلسفة الحداثة وما بعد الحداثة في تركيب النظر النقدي وفي نقد وإعادة بناء أصناف القول والتصورات، تفتح مرجعيات التمركز الغربي للعقل الاستشراقي على آليات التقويض والهدم وتدفع به إلى منطقة الهامش وإخراج الذات(41). ونحن في إعادة تشريحنا لتصورات وأصول هذا الاستشراق؛ في صورته الإسبانية وعدته المنهجية، لم نستطع أن نتبين في جانبه الإنشائي رجاحته النظرية وكفايته الإقناعية. ومن هنا كانَ بؤسه الفلسفي وعقمه التاريخي(42)

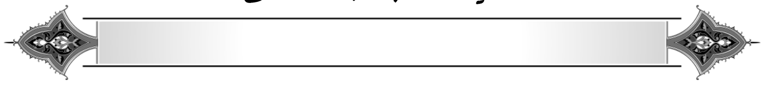
(41) يراجع تحليلنا للغيرية في بحثنا: د. مصطفى حنفي. خطاب الغيرية: الآخر بنية، مجلة أوراق فلسفية العددين الثاني والثالث، يونيو 2001، القاهرة.

(42) مصطفى حنفي، خطاب الغيرية في الفلسفة المعاصرة، مجلة تحديات ثقافية، العدد الثاني، ص57 القاهرة، 2000.



تطوّر الفكر الجغرافي في عهد الحضارات القديمة

د. المختار علي عبد اللطيف
كلية الآداب - جامعة الفاتح



الجغرافيا لم تُعرف علماً قائماً بذاته إلاَّ منذ القرن التاسع عشر، رغم أنها وجدت بدون مفهوم أو تسمية منذ وجد الإنسان على سطح الأرض. فالإنسان البدائي كان يحترف الجمع والالتقاط مما توفره له الطبيعة دون أن يبدل جهداً في البحث عما يسد رمقه، غير أن تزايد البشر وازدياد الحاجة إلى الطعام فرضت التوسع والانتشار في جميع الاتجاهات، فكلما زاد عددهم ازدادت الحاجة إلى الغذاء وبالتالي إلى البحث عنه في جميع الأماكن؛ أي إنها عملية ارتباط ما بين الإنسان والطبيعة والتي أساسها البحث عن الغذاء فكان على الإنسان البدائي عندئذ مواجهة التحديات التي تفرضها البيئة الجديدة ومحاولة التأقلم معها والاستفادة من خيراتها، ولا شك أن ذلك فرض نوعاً من التعلم واكتشاف البيئات المحيطة، مما حتم مراقبة الظواهر الطبيعية وربطها بأسلوب حياته. غير أن مثل هذا المسلك لا يعني عند ذلك الإنسان أي شيء فيما يخص هذا العلم،

إذ إن الجماعات البدائية كانت تلتقي وتصف تلك الأحداث الطبيعية أو المظاهر الجغرافية المتعددة التي كانت تشاهدها إبان حلها وترحالها، وهو ما يكون المفهوم القديم والحديث لعلم الجغرافيا، والذي بقي يحتل مركز الصدارة لآلاف السنين. وهو مفهوم يتكون من كلمة لاتينية geographia المركبة من مقطعين هما: geo وتعني الأرض، وgraphia وتعني الوصف، أي وصف سطح الأرض، واستمر العمل بهذا المفهوم الضيق لزمن طويل دون تسمية في كل الحضارات تقريباً إلى عهد الحضارة الإغريقية حيث أطلق عليها أراتوستيس البرقاوي اسم جغرافيا، في كتابه المفقود المسمى باسم «جغرافيا». وقد كان هذا الحقل من العلوم القديمة ولا يقتصر على طبقة معينة من الناس، إذ اشتغل فيه التاجر والمؤرخ والكاتب والرحالة والفيلسوف وغيرهم من ذوي الأعمال والحرف المختلفة، كل حسب طريقته في التعامل مع مختلف البيئات التي عاش فيها أو اكتشفها أثناء حله وترحاله، ولذلك كان كل منهم يضيف شيئاً إلى المعرفة الجغرافية والتي أخذت تنمو من حضارة إلى أخرى.

وإذا كانت الجغرافيا تعتبر أساساً لوصف الأرض، فينبغي ألا نستهين بهذا الهدف، فهي تقوم بتعريفهم بأنفسهم، وبمحيطهم الذي يعيشون فيه، وحقيقة صلتهم بالبيئة التي يسكنونها وإن كان هذا الهدف وما زال متعارفاً عليه بين جل المتعاملين مع هذا العلم سواء منهم المختص، أو غيره، إلا أن ذلك لم يقف في طريق تطوره مع تطور الحضارة البشرية، إلى أن وصلت إلى ما هي عليه الآن من المساهمة الفعالة في اتساع الفكر البشري ومعارفه، مستفيدة في ذلك من العلوم الأخرى والتقنيات والأساليب الحديثة. غير أنه إذا كان للجغرافيا هذا الدور الفعال، فإن مفهومها ما زال يكتنفه الكثير من الالتباس نتيجة لتعدد فروعها والأهداف التي تسعى إليها، وتعدد العاملين في هذا المجال، وتعدد اتجاهاتهم ومراميهم. فهمُّ الإنسان البدائي الدؤوب هو الحصول على الغذاء، والذي كان يتطلب منه اكتشاف المعمور المحيط به. كما أن صيد الحيوان والسعي وراءه من مكان إلى آخر أدى إلى معرفة بيئات جديدة تختلف عن البيئات التي آلفها وتعامل معها، لذلك كانت مداركه ومعارفه تزداد باستمرار، ولم يقتصر الأمر على معرفة

الأرض فقط، بل امتد ببصره نحو السماء والكون المحيط به مستلهماً كنه تلك المخلوقات التي تتوالى في أخذ مكانها في السماء خاصة ما يهمه منها في حياته اليومية مثل الشمس والقمر، أي أن معارفه كانت مرتبطة بالأرض التي يعيش عليها والكون المحيط به والذي كثيراً ما يتحكم في حياته ويجعله يغير أساليب معيشته من حين إلى آخر تبعاً لتغير الأحوال المناخية وتتابع الفصول وما يتبع ذلك من تغير في أحوال البشر، كما أن المعارف الجغرافية أخذت تزداد باستمرار مع توالي الكشوف والرحلات التي قام بها الإنسان في شتى أصقاع العالم منذ مئات السنين، ولذلك أخذت الجغرافيا تنحو مناحي أخرى غير الوصف. إذ استلهم الإنسان من اختلاف البيئات الطبيعية نوعاً من الربط بين تلك الظواهر ومحاولة معرفة الأسباب لتعليلها وتحليلها، آخذاً في حسابه تساؤلات معينة مثل: أين وكيف ولماذا؟ حيث يرتبط الأول منها بالمكان أو موقع الظاهرة المراد دراستها ومعرفتها، والثاني معرفة كيفية التعامل مع تلك المواقع والبيئات والتأقلم معها للعيش فيها والاستفادة منها، أما الأخير فهو ما يقودُ إلى التعليل ومعرفة السبب وارتباط الظاهرة الجغرافية بغيرها من الظواهر، مثل: لماذا يعيش الإنسان في هذه البقعة دون سواها؟ وعلى ذلك تعددت المفاهيم الجغرافية ما بين قائل: بأنها دراسة الاختلافات الإقليمية على سطح الأرض خاصة اختلاف العناصر المناخية من مكان إلى آخر مثل الحرارة والأمطار، وكذا اختلاف التضاريس والنباتات، وبالتالي اختلاف تعامل الناس مع تلك المعطيات الطبيعية، ومدى الاستفادة منها. فيما يقول البعض الآخر: إنها العلم الذي يصف سطح الأرض مع الإشارة إلى أوجه الاختلاف والتشابه بين المناطق. بينما يعرفها البعض الآخر: بأنها علم ارتباط الإنسان بالبيئة. أو هي دراسة ترتيب الظاهرات في المكان على سطح الأرض[1].

وإذا كانت الجغرافيا حسب هذه المفاهيم المختلفة والتي تصب في

---

(1) روجر متشل، تطور الجغرافيا الحديثة، ترجمة محمد السيد غلاب، دولت أحمد صادق، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1983، ص46.

مجملها على تعامل البشر مع الأرض ودراسة العلاقة بينهما، فإن هذا العلم قد تطور على مر العصور، وقد ساهم في هذا التطور كل الحضارات الإنسانية القديمة منها والحديثة، وكان للعرب والمسلمين دور بارز في هذا المضمار وحتى يتسنى لنا معرفة هذا الدور على حقيقته لا بد لنا من إبراز دور الحضارات الأخرى حتى ينجلي وضع المساهمة العربية والإسلامية في إطارها الصحيح.

الجغرافيا في الحضارات القديمة:

انتشرت الحضارات الإنسانية في شتى أصقاع العالم، وفي أزمنة مختلفة، وكان كل شعب من شعوب الأرض ينظر إلى الأرض والكون، والعلاقة بين مختلف الظواهر الطبيعية والبشرية نظرة مختلفة. فالمصريون القدماء كانوا يعتقدون في ارتباط ظاهرة فيضان وادي النيل بظهور بعض النجوم مثل النجم سوتيس (الشعرى اليمانية) وهو نجم يظهر بعد مرور 365 يوماً، ولذلك كانت السنة عندهم تبدأ مع ظهور هذا النجم(2). وعلى هذا الأساس يعتبر المصريون أول من توصل إلى التقويم والذي يعود تاريخه إلى 4236ق.م(3). أما الأرض فتبدو فكرتهم عنها بسيطة ولا ترقى إلى مستوى العلم الذي وصلوا إليه، إذ اعتقدوا بأنها عبارة عن مستطيل يمتد في اتجاه شمالي جنوبي، وأن نهر النيل يجري في وسط هذا المستطيل. أما فيما يتعلق بمعارفهم الجغرافية عن العالم المحيط بهم فيبدو من المعطيات التاريخية أنه كانت لهم صلات بجيرانهم في الشرق والغرب والشمال والجنوب. ورغم معرفتهم بتلك الأقاليم والبلدان إلا أنه لم يعثر على ما يثبت تقدمهم في صناعة الخرائط إذ كل ما وجد لديهم خريطة توضح موقع أحد مناجم الذهب عندهم. وهو ما يعني اهتمامهم بهذه الناحية.

حضارة أرض الرافدين (العراق):

تعتبر هذه الحضارة من الحضارات القديمة التي واكبت عصر الحضارة

---

(2) شاكر خصباك، تطور الفكر الجغرافي، الكويت، مكتبة الفلاح، 1986، ص13.

(3) جيمس هنري بريستد، تطور الحضارة، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1962، ص74. في خاصباك المرجع السابق، ص13.

المصرية القديمة، حيث عاش البابليون على أرض سهلية منبسطة ما بين نهري دجلة والفرات. و[4]قد أثر فيهم انبساط هذه المنطقة وإحاطتها بمياه النهرين إلى الدرجة التي اعتقدوا فيها بأن الأرض على هيئة قرص مستدير تحيط به المياه من جميع الاتجاهات، أطلقوا على هذه المياه اسم البحر المحيط أو المياه المرة. وكان مركز الكون حسب اعتقادهم يقع عند منابع نهر الفرات الذي ينبع من الشمال عند جبال طوروس ويشق منتصف الدائرة من الشمال إلى الجنوب. ويخرج من محيط هذا القرص سبع مثلثات وهي جزر تعتبر معبراً للمحيط السماوي حيث يوجد كبار الآلهة. وقد أشاروا إلى الجهات الأصلية الأربع بواسطة رؤوس تخرج من هذا المحيط، وتعتبر محاولتهم هذه لتحديد الاتجاهات الأربع من أقدم المحاولات التي عرفها التاريخ[5]، وأن السماء تحيط بالأرض مرتكزة على أعمدة وراء البحر.

وقد تقدم البابليون في مجال الفلك تقدماً فاق غيرهم من الحضارات المعاصرة لهم، رغم بساطة الأدوات التي استعملوها، فقاموا برصد بعض الكواكب مثل الزهرة والمشتري وزحل وعطارد والمريخ. ومنذ عهد نبوخذ نصر استمرت التسجيلاتُ الفلكية لمدة طويلة (360 سنة تقريباً)[6]. ومن هذه التسجيلات والملاحظات الفلكية استطاع أحد علمائهم (نيبور يمانو 500ق.م) أن يحدد تحركات الشمس والقمر، مع حساب الوقت الذي يستغرقه كل منهما في دورانه اليومي والشهري والسنوي. ووقت كسوف الشمس وخسوف القمر. إضافة إلى تحديد السنة بثلاثمائة وستين يوماً وست ساعات وخمسين دقيقة وواحد وأربعين ثانية[7]. وقد بنيت حسابات السنة على أساس الحركة القمرية،

---

(4) أخذ هذا التقليد ينتقل إلى غيرهم من الأمم: فجعل المصريون، طيبة مركزاً للعالم، واليونانيون مدينة أولمبيا، والرومان مدينة روما، والعرب مكة المكرمة... وهكذا.

(5) عادل صباح الدين راضي، المدخل لدراسة الجغرافية العملية، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، ص25.

(6) شاكر خاصباك مرجع سابق، ص17 ـ 18.

(7) جيمس هنري بريستيد، مرجع سابق، ص235.

وبذلك أصبح لديهم أول تقويم سنوي قمري وجعلوا طول السنة 12 شهراً، البعض منها طوله 29 يوماً والبعض الآخر 30 يوماً. وعلى أساس الفرق ما بين السنة الشمسية والسنة القمرية فقد أضافوا شهراً كاملاً للسنة القمرية. كما كان لهم الفضل أيضاً في اختراع أيام الأسبوع الذي قسموه على أساس عدد آلهتهم (فيوم الأحد مثلاً هو يوم الشمس، والاثنين يوم القمر... وهكذا[8]. وقد اشتهر من بينهم فلكي آخر هو (كيدينو) الذي بلغ من دقة تقديراته لدورة الشمس والقمر السنوية أنه لم يخطئ في حساباته هذه سوى بثانية واحدة في كل سنة. كما كانت حساباته لدورة الأجرام السماوية أدق وأصدق من الأرقام التي يستعملها الفلكيون المحدثون حتى فترة قريبة[9].

ويبدو أن العراقيين القدماء كانوا الرواد في صنع الخرائط، ليس ذلك وحسب وإنما في وضع الأسس العلمية لرسمها مثل مقياس الرسم، والاتجاهات، وتحديد المعالم الطبوغرافية. ولعل أقدم خرائطهم ما يعود تاريخه إلى العام 2300ق.م، وهي الخارطة التي تصور العالم على شكل دائرة. ولهم خرائط أخرى تصور المدن وتخطيطها، كتلك التي توضح القسم الشرقي من مدينة نفر موقع عليها المعابد والمباني والأنهار. وغير ذلك من الخرائط العقارية والمساحية. وعلى هذا الأساس فيمكن اعتبار حضارة أرض الرافدين الرائدةَ في مجال العلوم الجغرافية، وصناعة الخرائط والعلوم الفلكية. وأن العالم مدين لهم فيما توصل إليه فيما بعد من معلومات جغرافية أو فلكية أو رياضية.

الفينيقيون:

عاش الفينيقيون على الساحل الشرقي للبحر المتوسط، وكانوا من البحارة والتجار الذين جابوا البحر المتوسط من شرقه إلى غربه والسواحل الغربية لأوروبا، فأنشأوا العديد من المراكز التجارية على سواحل البحر المتوسط لعل

---

(8) نفس المرجع، ص234.

(9) عادل صباح الدين راضي، علي أبو زيد، جغرافية الخرائط، الطبعة الثانية 1991، طرابلس، مطابع الثورة العربية، ص18 ــ 19.

من أهمها مدينة قرطاجة في تونس على السواحل الشمالية لقارة أفريقيا، وسيطروا على تجارة القصدير من غرب أوروبا وعلى الأخص من بريطانيا. وفيما يخص مساهمتهم في تطور الفكر الجغرافي، فقد ساعدتهم أنشطتهم البحرية على القيام برحلات استكشافية عديدة، من أهمها محاولة الطواف حول أفريقيا ابتداء من البحر الأحمر بأمر من فرعون مصر «نيخاو الثاني». بالإضافة إلى رحلات بحرية أخرى إلى شرق أفريقيا حتى زنجبار، والسواحل الغربية لنفس القارة، ومن أهم تلك الرحلات، رحلة حنون التي وصل فيها إلى جزيرة «فرناندبو»[10]. وإن كان الفينيقيون لم يتركوا آثاراً ذات أهمية في مجال الجغرافيا، إلا أن ذلك لا يحول دون معرفتهم الوثيقة بالعديد من البلدان والشعوب التي تعاملوا معها تجارياً كأواسط أفريقيا وسواحلها الغربية والشرقية والسواحل الغربية لأوروبا، إضافة إلى معرفتهم بأسرار البحار والمحيطات التي كانت سفنهم تجوبها، ومن المحتمل أنهم كانوا يمتلكون خرائط تفصيلية عنها.

الحضارة اليونانية:

استفادت بلاد اليونان من موقعها الجغرافي على الساحل الشمالي الشرقي للبحر المتوسط، الذي كان يشكل ملتقى طرق التجارة القديمة بين أوروبا وبقية العالم المعروف آنذاك، حيث انتقلت إليها معارف وعلوم الحضارات الشرقية من الفرس وأرض الرافدين والحضارة الفرعونية، سواء عن طريق التجار أو العلماء أو الرحلات التي قام بها بعضهم إلى مختلف الأراضي المجاورة، لذلك نشأت بها حضارة عريقة ساهم علماؤها وفلاسفتها في نهضتها. انطلقت هذه الحضارة منذ القرن السادس قبل الميلاد، وقد ساهمت في تطور المعرفة الجغرافية، على يد العديد من أدبائها وفلاسفتها، وظهرت بعض المعارف الجغرافية في القصائد والأشعار، مثل الأوديسا والألياذة لهوميروس، والتي تدل على معرفة الإغريق لكثير من المناطق المعمورة والجبال والأنهار وأنواع الرياح. وإن كانت هذه المعلومات تسودها بعض الخرافات والأساطير. كما انطلق علمائهم منذ البداية

(10) نفس المرجع، ص21.

في تفسير الكون ومن ضمنه الأرض، متبعين في ذلك بعض آراء المصريين القدماء، وحضارة العراق القديمة، قائلين بأن الكون خلق من الماء، وأن الأرض عبارة عن قرص مستدير، أو جسم أسطواني كما اعتقده أحد علماء الإغريق وهو (أناكزيمندر) وأن الأرض معلقة في السماء ثابتة لا تتحرك، وقد مثل أناكزيمندر الأرض على مخطط، أي أنه وضع أول خارطة للعالم بعد خريطة العراقيين القدماء المعروفة باسم جاسور بنحو ألفي سنة، وذلك برسم مستطيل واضعاً بداخله البلاد حسب معرفته بها وفق الاتجاه والمساحات[11].

إلا أن أهم نظرية حول الأرض وحركتها وفلكها تلك التي جاء بها فيثاغورس، والقائلة بكروية الأرض، وأن الأرض ليست هي مركز الكون كما كان الحال سائداً من قبل عند الحضارات السابقة، واعتقد الفيثاغوريون أن الأرض والأجرام السماوية تدور حول نار مركزية واقعة في وسط الكون وتمد الشمس بضوئها إلا أنها غير منظورة، غير أنهم ما لبثوا أن قالوا بأن هذه النار ما هي إلا الشمس بعينها، وأن جميع الأجرام السماوية ومن بينها الأرض تدور حول الشمس. وأيد علماء الإغريق هذه النظرية بما فيهم اقليدس، الذي قال بأن الأرض تدور حول محورها يومياً[12]. كما أورد الفيلسوف أرسطو الكثير من الأدلة على كروية الأرض. وعلى أساس اعتقادهم بكروية الأرض فقد حاولوا قياس محيطها. وجرت محاولات عديدة في هذا الشأن من قبل يودوكسوس، وأرسطو، وأرشميدس. ولعل أهم محاولة تمت على يد ايراتوستين البرقاوي (من مواليد برقة في ليبيا)، الذي حاول قياس الفرق في سقوط وميل أشعة الشمس بين مدينتي سيين (أسوان) والإسكندرية، حيث وجد أن الشمس تسقط عمودية على بئر في أسوان في يوم 21 يونيو (الصيف) بينما تميل الشمس عن ذلك الوضع بزاوية مقدارها (1 ـ 7)، معتبراً أن المدينتين تقعان على خط طول واحد، وأنهما تختلفان في درجة العرض. ومن ذلك توصل إلى أن محيط

(11) نفس المرجع، ص51.

(12) شريف محمد شريف، تطور الفكر الجغرافي، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1969، ص203.

الأرض يساوي حوالي 252 ألف ستاديون (الستاديون يساوي 157,5 متر)، وعلى ذلك فإن محيط الأرض يساوي 39690 كم، وهو يقارب الرقم الحقيقي الذي يصل إلى 40120 كم[13]. أما هيبارخوس، فقد قسم الدائرة إلى 360 درجة. وحاول تحديد طول الفصول الأربعة بناء على ملاحظة حركة الشمس الظاهرية.

وإذا كان للحضارة اليونانية هذا الباع الطويل في علوم الفلك والطبيعيات، فإنهم مع ذلك لم ينسوا جانب الكشوف الجغرافية والذي تبين من خلال وصفهم لكثير من المناطق التي اكتشفوها، وبخاصة المناطق المحيطة بالبحر المتوسط وبعض أجزاء أوروبا ومناطق من آسيا وليبيا (أفريقيا)، فهذا هيكاتيوس، والذي يعتبره اليونانيون ابا الجغرافيا، ألف موسوعة بعنوان «رحلة حول العالم»، وهي موسوعة تضم أسماء البلدان والشعوب والمواقع المعروفة لديه، فقد وصف البلاد المحيطة بالبحر المتوسط وبلاد فارس واعتبر أن آسيا وليبيا قارة واحدة وأن مساحتهما تساويان مساحة أوروبا[14]. رغم أن معلوماتهم عن أوروبا كانت محصورة بالأجزاء المطلة على البحر المتوسط، فيما لم يعرفوا إلا القليل عن بقية أجزائها إلى أن قام الرحالة بنياس بالطواف حول السواحل الفرنسية ثم وصل إلى الجزيرةِ البريطانية واصفاً عمليات استخراج القصدير الذي كان يستورد منها. . أما معلوماتهم عن بعض أجزاء آسيا وأفريقيا فيعود الفضل فيها إلى هيريدوث الرحالة والمؤرخ الإغريقي الذي زار كثيراً من المناطق الساحلية لهاتين القارتين.

أما فيما يخص صناعة الخرائط، فإن أقدم الخرائط اليونانية تلك التي تعود إلى العالم أناكزيمندر، المعروفة بالخريطة الأيونية. وهي عبارة عن قرص مستدير يطوقه المحيط، وتحتل بلاد اليونان قلب تلك الخريطة. ولعل هيكاتيوس أول من جعل الخارطة جزءاً من النص الجغرافي. وانتقلت الخرائط بعد ذلك إلى مرحلة جديدة، من حيث رسم بعض الأحداثيات التي سهلت معرفة المواقع والمسافات بين بعض المدن أو البلدان. إلا أن هيبارخوس حاول

---

(13) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الرابعة، القاهرة 1958، ص105، في شاكر خاصباك، مرجع سابق ص36.

(14) عادل راضي، جغرافية الخرائط، مرجع سابق، ص29.

وضع شبكة من خطوط الطول والعرض، وهو بذلك يعتبر أول من حدد خطوط العرض على أساس فلكي[15].

أما بطليموس المولود بالإسكندرية والذي عاش في القرن الثاني الميلادي، وكان من أعظم الجغرافيين في العصر الروماني، فيعتبر حلقة الوصل بين الجغرافيا القديمة والجغرافيا الحديثة، وله مصنفان عظيمان في الجغرافيا والفلك. أولهما يعرف «بالمجسطي» أو الكتاب الكبير، وهو كتاب فلكي احتوى على نظرياته وآرائه الفلكية، ومن بينها كروية الأرض وأنها ثابتة وأن الأجرام السماوية هي التي تدور حولها. أما كتابه الثاني المعروف بالجغرافيا أو الدليل الجغرافي فيعتبر في حد ذاته دليلاً لرسم الخرائط الإقليمية للقارات المعروفة والتي بلغ عددها 26 خريطة منها: عشر خرائط لأوروبا، أربع لأفريقيا، والبقية لقارة آسيا. بالإضافة إلى 67 خريطة تفصيلية لمناطق صغيرة من العالم، الذي قسمه إلى سبعة أقاليم عامة، وقسم كل إقليم إلى عشرة أقاليم ثانوية[16]. وتعتبر هذه المرحلة ختام القصة بالنسبة للخرائط الجغرافية في الحضارات القديمة، وبعدها لم تحو الكتب الإغريقية واللاتينية أية معلومات جديدة[17].

وبعد هذه الرحلة القصيرة حول تطور الفكر الجغرافي على يد العديد من علماء الحضارات القديمة، يأتي دور المسلمين، الذي وقع على كاهلهم الارتقاء بهذا العلم والسمو به، وعلى ذلك يمكن اعتبار المرحلة الإسلامية مرحلة فاصلة فيما يخص الفكر الجغرافي القديم، وما شهده من تطور في العصور اللاحقة.

تطور الفكر الجغرافي في العصر الإسلامي:

إذا كان لنا أن نفترض أن انتشار الإسلام في أصقاع بعيدة عن مكان ظهوره قد جعل كل الأقطار تنضوي تحت لواء الإسلام وتقع ضمن ما يعرف بالعالم الإسلامي، فإن هذا العالم إذن قد ضم أراضي سادت فيها حضارات قديمة جداً

(15) شاكر خاصباك نفس المرجع، ص65.

(16) نفس المرجع، ص67.

(17) عادل راضي، المرجع السابق ص42.

كان وما زال لها الأثر الفعال في الحضارات التالية لها مثلما هو الحال في الحضارة المصرية القديمة وحضارة أرض الرافدين، والحضارة الفينيقية، وحضارة فارس وغيرها من الحضارات المنتشرة هنا وهناك، لجاز لنا القول بأن الحضارة الإسلامية تمتد إلى عصور بعيدة موغلة في القدم، بل كان لها منبع من أهم المنابع العلمية. يضاف إلى ذلك أن الحضارة الإسلامية قد استقت أيضاً من الحضارات الأخرى مثل الإغريقية، والهندية والصينية. فكل هذه الحضارات مدت المسلمين سواء بطرق مباشرة أو غير مباشرة بالعديد من العلوم، على أساس أن الحضارة تنتقل من جيل إلى جيل ومن شعب إلى آخر عبر العصور، كما أن الدين الإسلامي وما تفرد به من حث على التعلم وسبر أغوار هذا الكون وتتبع آيات الله في خلقه، كانت الدافع الرئيسي لهؤلاء العلماء لتكملة المشوار الذي بدأه غيرهم، وهو ما حدث مع الحضارة الإسلامية منذ بزوغ فجر الإسلام وإلى وقتنا الحاضر، فمنذ نهاية الفترة البطليموسية في أواخر عهد الحضارة الإغريقية، بدأ الجغرافيون الكبار في الاختفاء ومعهم بدأ الفكر الجغرافي في التقهقر، خاصة بعد تحول الامبراطورية الرومانية إلى الديانة المسيحية، وبداية سيطرة رجال الدين المسيحيين على الفكر والثقافة، وظهور مدرسة فكرية جديدة عرفت باسم مدرسة الإنكار التي أخذت على عاتقها مسخ جميع الأفكار القديمة، خاصة ما جاء عن الأرض والكون والبشر واعتبارها تتناقض ومفاهيم الدين المسيحي وتعاليم الكتاب المقدس، وسادت بدلاً منها أفكار تنكر كروية الأرض، بل اعتبرتها جسماً مسطحاً طافياً على سطح الماء وفي ظل هذه الأحداث كان لا بد للفكر الجغرافي من أن يتدهور، فيختفي الباحثون فيه خوفاً على أنفسهم. غير أنه في الجانب الآخر وبعد مضي عدة قرون على ظهور الإسلام كانت هناك نهضة علمية ناشئة أخذت على نفسها حمل مشعل الحضارة والتقدم والظهور على خارطة تقدم المعارف العلمية في شتى فروعها في تلك الفترة المظلمة التي سادت في أوروبا. وعلى ضو ذلك يحق لنا التساؤل عن موقف العرب من الفكر الجغرافي على وجه الخصوص فيما قبل الإسلام؟

لا شك أن معارف العرب في شبه الجزيرة العربية كانت تخص حياتهم

اليومية وبناءهم الاجتماعي المبني على الولاء للقبيلة والحمية العربية، وهي حياة كانت تسودها أنشطة اقتصادية مبنية على الرعي والترحال والتنقل من مكان إلى آخر سعياً وراء الماء والكلأ، أو الاشتغال بالتجارة بين مكة والشام أو بينها وبين اليمن «رحلة الشتاء والصيف» ولعل كل ذلك أفادهم كثيراً في التزود ببعض المعارف الجغرافية البسيطة المنبثقة من وسطهم الطبيعي والتي ظهرت في أشعارهم وآدابهم. كما أن العرب كانت لهم صلات تجارية مع بعض الشعوب المجاورة لهم في آسيا أو في أفريقيا. ونتج عن ذلك اكتساب بعض المعارف عن المظاهر الطبيعية المتصلة بحياتهم، كالتضاريس ومنابع المياه والأودية والأنهار، وحركة النجوم والكواكب في السماء وأثرها في تعاقب الفصول وما يحمله كل منها من معانٍ حياتية، ومن هنا اكتسبوا مهارة في التعرف على النجوم والكواكب ومنازلها، والاستفادة منها أثناء تنقلاتهم الليلية أو النهارية لمعرفة اتجاهاتهم، ومعرفة الأوقات والأشهر، ومعرفة مواعيد سقوط المطر ووجود بعض الظواهر المناخية الأخرى المرتبطة بظهور بعض النجوم والكواكب إلى الدرجة التي جعلتهم يتخذون من بعض النجوم والكواكب رمزاً لعبادتهم مثل الشعرى والثريا. كما أن امتهان بعض قبائلهم للغزو والترحل زاد من معرفتهم للمسالك والدروب والمظاهر الطبيعية التي استفادوا منها أثناء غزوهم أو ترحالهم. أدت هذه العوامل إلى احتكاك العرب مع جيرانهم في قارة آسيا خاصة مع الهند وفارس أو مع الشام وأرض الرافدين ومع شرق أفريقيا وشمالها.

ولعل حال المعرفة الجغرافية ذاك قد استمر بعد ظهور الإسلام لمدة قصيرة، وذلك لانشغال المسلمين بالفتح ونشر الإسلام في شتى أصقاع الأرض، وتثبيت أركان الدولة الإسلامية الناشئة. إلا أن هذا الانتشار الواسع في أرجاء المعمورة قد أدى ولا شك إلى اكتساب خبرات ومعلومات كثيرة عن البلدان والشعوب الأخرى التي دخلت إلى الإسلام. فالخراج والجزية التي تقدم لمركز الدولة الإسلامية لا تأتي من فراغ إذ لا بد من معرفة الشيء الكثير عن أحوال تلك البلدان وما فيها من سكان وخيرات يجب أن يعطى عنها الخراج. أضف إلى ذلك أن تلك الحروب المتواصلة تمت عن معرفة وثيقة بالدروب

والمسالك والمظاهر الجغرافية التي يجب على قادة الجيوش العربية معرفتها والإلمام بخباياها وأسرار الشعوب الأخرى مما حتم وجود رجال ذوي خبرة ومعرفة بالملاحظة والاستدلال لتدوين ما يشاهدونه أو ما يتعرفون عليه من خلال لقاءاتهم بالتجار أو غيرهم ليقدموه مادةً يعتد بها في سير الفتوحات والحروب خاصة وأن الجيوش الإسلامية بدأت تبتعد كثيراً عن مراكز القرار الرئيسية في الدولة الإسلامية ولذلك بدأ في الظهور ما يعرف بالجغرافية الوصفية.

وبعد استقرار الأحوال السياسية وتثبيت أركان الدولة وبداية الخلافة الأموية، بدأ الاهتمام بفكر الآخرين والاستفادة منه، فبدأ المسلمون في ترجمة العديد من أمهات الكتب، فهذا ابن المقفع يترجم كتاب «تحليل القياس» لأرسطو، والحجاج بن يوسف بن مطر يترجم كتاب المجسطي. كما قاموا بترجمة العديد من الكتب الأخرى للعلماء الذين سبقوهم من الحضارات الإغريقية والهندية والفارسية. فاستفادوا من ترجمة كتب أرسطو في معرفة الكثير من آراء اليونان الجغرافية. وإذا كان العرب يقومون بتلك الترجمة، فليس ذلك من أجل الاطلاع والمعرفة والنقل فقط، بل إنهم وبفضل إلمامهم ببعض المعارف والخبرات عن طريق الممارسة والملاحظة المباشرة نجدهم يمحصون في آراء غيرهم منتقدين لها مثل البتاني والمسعودي اللذيْنِ فندا آراء بطليموس. هذا النقد إنما كان يتم بالبراهين والملاحظات الميدانية، واضعين بذلك أسساً جديدة لعلم الجغرافيا الذي بدأ يأخذ استقلاليته عن بقية العلوم الأخرى وفق مناهج جديدة.

وما إن جاء عهد الخلافة العباسية حتى كان للدولة الإسلامية علماؤها المتخصصون في شتى العلوم ومن بينها الجغرافيا. بسبب تشجيع الخلفاء والحكام للعلماء والباحثين، وعلى ذلك يمكن القول إنَّ عهد المأمون كان عصر أول مدرسة جغرافية عربية لها طابعها الخاص[18]. فمن هذه المدرسة خرج

(18) عبد العليم عبد الرحمن خضر، المسلمون وعلم الجغرافيا، السعودية، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، 1407، المكتبة العربية السعودية ص123.

الفكر الجغرافي من نطاق المعلومات المتناثرة إلى الكيان المستقل الذي يدرس مواضيع تتسم بالخصوصية بعيداً عن الشمولية الكلية. بل إن المنهج الجغرافي نفسه قد تغير أيضاً. ففيما كانت الجغرافيا من قبل تنهج نهج الوصف، نجدها تنحو نحو المنهج التحليلي المعتمد على التفسير والتعليل والربط بين الإنسان والمظاهر البيئية المختلفة. وفي ضوء ذلك ظهر الكثير من علماء الجغرافيا المسلمين كجغرافيين حتميين[19]، يؤمنون بسيطرة الطبيعة على حياة الإنسان وبالتالي اختلاف حياة الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم وأنماط حياتهم بل وأشكالهم وألوانهم وسلوكياتهم، وقد سبقوا الجغرافيين والمفكرين الأوروبيين الذين ظهروا خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في ذلك. فهذا ابن حوقل يربط بين نشاط الإنسان والمناخ، ويضع تفسيراً لتدرج السلالات البشرية في الأقاليم السبعة المعروفة آنذاك حسب نمط المناخ السائد بكل منها، حيث يصف سكان الأقاليم الجنوبية بالسمرة والتي تشتد كلما اتجهنا جنوباً، وتخف هذه السمرة كلما اتجهنا شمالاً إلى أن نصل إلى البشرة البيضاء بسبب البرودة[20]. ويعني ذلك أن العلماء الجغرافيين المسلمين إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين وما بعدهما كانوا يبحثون في علاقة الإنسان بالبيئة وأحوال البشر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية شجعهم على ذلك ما شاهدوه من اختلافات بين الشعوب أثناء تجوالهم وترحالهم في شتى أقطار العالم المعمور والمعروف في ذلك الوقت بل إن دراستهم للمناخ وملاءمته لبعض المحاصيل بالإضافة إلى المعرفة الوافية بأشكال السطح ونوعيات التربة، جعلتهم ينقلون محاصيل زراعية معينة لم تكن معروفة في الأندلس مثل قصب السكر والموز والقطن إلى تلك البلاد محولين أراضي كانت جرداء إلى أراضٍ خضراء، كما أن الجغرافيين المسلمين كانوا على دراية تامة بأنواع التربات وملاءمتها للزراعة،

---

(19) الجغرافيا الحتمية تؤمن بسيطرة الطبيعة على الإنسان، إذ ليس له خيار فيما يفعله سوى ما تجود به البيئة الطبيعية، وبالتالي يعتبر عبداً لهذه البيئة.

(20) يسري الجوهري، الكشوف الجغرافية، القاهرة، منشأة المعارف بالإسكندرية 1969، ص13.

فهذا البغدادي يتكلم عن مدى صلاحية بعض الأراضي للزراعة دون سواها، حيث يقول إن الأرض الرملية لا تصلح للزراعة بسبب تعرضها بسرعة للعطش، إذ يغيض فيها الماء فلا ينتفع به نبات، ولكنها كلما زادت نسبة الصلصال بها زادت صلاحيتها للزراعة. ضارباً على ذلك مثلاً بأرض مصر ذاكراً بأن أرض مصر في الأصل رملية لا تصلح للزراعة لكنها يأتيها طين أسود فيه دسومة كبيرة يسمى (الابليز)، وذكر أن هذا (الغرين) يأتيها من بلاد السودان مختلطاً بماء النيل عند مده فيستقر الطين وينصب الماء فيحرث ويزرع[21]. وهذا إن دل على شيءٍ فإنما يدل على التحول بهذا العلم من مجرد الوصف إلى تحليل الظواهر وربط الأسباب بالنتائج. ومما يدل على سعة اطلاعهم وكثرة أبحاثهم أنهم لم يتركوا شاردة أو واردة في الجغرافيا إلا وكتبوا عنها سواء بصفتها ومفهومها أو في طيات غيرها من المواضيع، فتنوعت مؤلفاتهم في هذا الخصوص وظهرت مصنفات جغرافية معتمدة على الملاحظة والمشاهدة الميدانية أو نقل المعلومات من الكتب المترجمة أو من التجار أو السكان، ويبدو ذلك واضحاً في كتب أطلقوا عليها تسميات مختلفة مثل «المسالك والممالك» أو «البلدان» أو «أخبار البلدان والأقاليم». وهي كتب تبحث في شتى فروع المعرفة الجغرافية، من سكان وأديان وعادات وتقاليد ومحاصيل زراعية وطرق ومدن. . . . . . الخ.

وإلى جانب نظرتهم إلى هذه العلاقات المتشابكة بين البشر ومختلف البيئات، نجدهم يمدون أبصارهم إلى الكون وشكل الأرض ومركزها من هذا الكون الفسيح، يحدوهم في ذلك معرفتهم بالنجوم والكواكب وتحركاتها ومواقعها، متبعين في ذلك آراء مختلف الفرق في ذلك الخصوص فالبعض منهم أخذ بالفكرة القائلة بأن الأرض مسطحة، أو أنها على هيئة قرص مستدير وأنها ثابتة لا تتحرك، فيما نجد البعض الآخر قد ألم إلماماً واسعاً بفكرة كروية الأرض إلى الدرجة التي يصف فيها خط الاستواء بأنه أكبر خط في نصف الكرة، وبحساباته توصل إلى ما يقارب الحقيقة من محيط الأرض. ويبدو أن العلماء

---

(21) عبد العليم عبد الرحمن، مرجع سابق، ص145.

المسلمين قد تقدموا بخطى كبيرة في مجال الفلك وعلومه المختلفة، شجعهم على ذلك اهتمام الخلفاء، بل واشتراك بعضهم في هذا العلم، مثل المأمون الذي ازدهرت العلوم المختلفة أثناء خلافته، وعجت عاصمة الخلافة العباسية بمختلف العلماء. ولشغفه واهتمامه بعلم الفلك أقام مرصداً لذلك في الشماسية ببغداد، لرصد النجوم والكواكب. وتوقيع خطوط طول وعرض بعض الأماكن والمواقع. وعرض بعض الأماكن والمدن بدرجة تقارب الحقيقة. فهذا الزرقالي الفلكي الأندلسي الذي قام بقياس طول البحر المتوسط من غربه إلى شرقه والذي وجده يساوي 42 درجة و30 دقيقة، بزيادة 52 دقيقة عن طوله الحقيقي في حين بلغت الزيادة عند بطليموس 19 درجة، ويتضح من ذلك أن العرب عرفوا قطر البحر المتوسط قبل أن يعرفه الإفرنج بخمسمائة سنة[22].

وإن كان العرب والمسلمون قد اشتغلوا في شتى فروع الجغرافيا، فإنهم لم ينسوا مع ذلك توقيع معلوماتهم ومعارفهم على الخرائط لزيادة الشرح والتوضيح، خاصة وأن الجغرافية عندهم لا تخص أحداً بعينه بل يجب أن يستفيد منها كل إنسان. لذلك فقد برعوا في رسم الخرائط وتلوينها وتصحيح خرائط من سبقهم في ذلك وإِفراد كل منطقة بخريطة مخصصة لها، بل إنهم ضيقوا من نطاق رسم الخرائط الإقليمية ليشمل رسم ظاهرة جغرافية بعينها، فالخوارزمي يرسم خريطة تمثل نهر النيل من منبعه إلى مصبه، مما يعني أن نهر النيل كان معروفاً قبل أن يدعي الغرب اكتشافه وأن مجاهل أفريقيا لم تكتشف حديثاً، كما أن هذا العالم كان أسبق من غيره في وضع الشمال في أعلى الخريطة بدلاً مما هو سائد بوضعه في أسفلها. إضافة إلى ذلك قاموا بتصحيح خرائط بطليموس، حيث قام البتاني بتصحيحها، فاعتبر أن المحيط الهندي بحرٌ مفتوحٌ (جعله بطليموس بحراً مغلقاً)، وجعل قارة أفريقيا محاطة بالبحر من جميع جهاتها، وقد برع الكثير من العلماء في رسم الخرائط، حتى أن كونوراد ميللر أحصى حوالي 275 خارطة للعالم الإسلامي أسماها أطلس الإسلام، وذلك

(22) عادل راضي، جغرافية الخرائط، مرجع سابق، ص54.

باستثناء خرائط الإدريسي التي تمثل مدرسة جغرافية بحد ذاتها أطلق عليها «ميللر» اسم المدرسة العربية النورماندية[23]. وقد تميز من بين هؤلاء العلماء الذين زينوا مصنفاتهم بالخرائط: ابن حوقل، البلخي، الاصطخري، المقدسي، الإدريسي. فالعلماء المسلمون إذن قد جابوا هذا العلم طولاً وعرضاً، متقدمين على من أتى بعدهم وادعى وصوله إلى حقائق جغرافية معينة، كان المسلمون قد توصلوا إليها من قبل بمئات السنين.

فإذا كانت كتب الجغرافيا الحديثة تخبرنا أن جان براين الجغرافي الفرنسي الذي قام بالتدريس في باريس سنة 1901 قد اهتم بدراسة مراكز العمران وأشكال المنازل الريفية، ودراسة القرى والمدن والموضوعات المتصلة بها[24]، فإننا نجد من العلماء المسلمين من سبقه إلى ذلك بعدة قرون مثل اليعقوبي وابن رسته والمقدسي في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي. الذين ذكروا أن السكان يختارون الأرض المناسبة لإقامة المدن حسب موقعها الاستراتيجي أو وظيفتها وأهميتها. فالمدن عند المسلمين قد يرجع تشييدها للتأثير الديني (مدن دينية) مثل مكة والمدينة المنورة وبيت المقدس. أو لتأثيرها التجاري مثل بغداد والموصل، والتي اتخذت أهميتها من نشاط الإنسان التجاري الذي كان له الأثر الكبير في تشييد هذه المدن. كما أن المسعودي قدم دراسات حول العوامل الجغرافية وأثرها في قيام المدن[25] وقد سبق ابن حوقل في القرن العاشر الميلادي جان براين في القرن العشرين في كتاباته البشرية عن العالم الإسلامي وهي دراسة مشتملة على أهم المدن والقرى التي زارها وعن العادات والتقاليد والنواحي الاقتصادية المختلفة التي شهدتها هذه المدن والقرى كمناطق للاستيطان البشري[26]. ومن جهة أخرى نجد ابن خلدون في القرن الرابع عشر

---

(23) نفس المرجع، ص58.

(24) فؤاد محمد الصقار، دراسات في الجغرافية البشرية، الطبعة الثانية، الكويت، وكالة المطبوعات 1974، ص133.

(25) عبد العليم عبد الرحمن خضر، مرجع سابق، ص114 ـ 115.

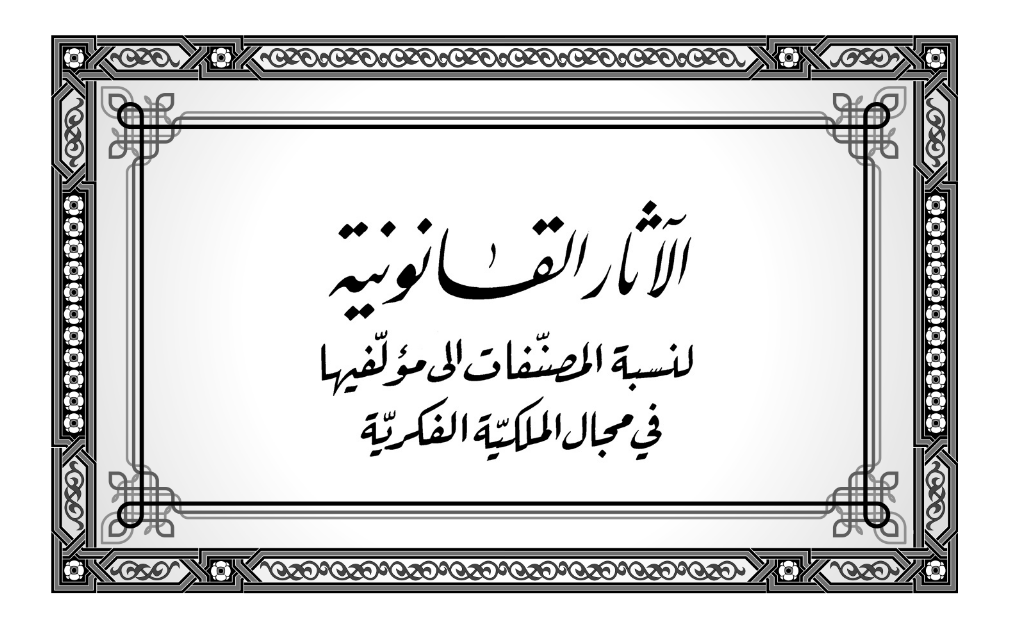
(26) نفس المرجع، ص116.

الميلادي يدرس العمران والاستيطان الريفي والحضري وعوامل التجمع وقيام المدن والقرى واختلافها رابطاً ذلك بالبيئات الجغرافية.

ويبدو أن فضل العلماء المسلمين في علم الجغرافيا كان كبيراً على من أتى بعدهم، حيث تركوا آثاراً جليلة اقتدى بها وأخذ عنها علماء أوروبا بعد أن ترجمت إلى لغاتهم. فقد قام المستشرق باربييه دومنيار بترجمة كتاب المسعودي «مروج المذهب» إلى الفرنسية، وطبع في باريس بين سنتي 1861 ـ 1877 في تسعة مجلدات كما نقله إلى الإنجليزية سبرنجر(27). ولا شك أن ذلك يدل على المساهمة الفعالة من قبل العلماء والباحثين العرب والمسلمين على حد سواء، واكتسابهم قصب السبق على غيرهم في بعض فروع علم الجغرافيا، وهي إسهامات ما زال أثرها باقياً في أذهان الكثير من علماء الجغرافيا المحدثين.

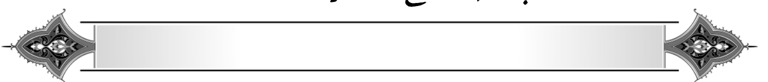
---

(27) نفس المرجع، ص134.



د. ضو مفتاح غمق

جامعة السابع من ابريل - الزاوية



ماهية الحقوق الفكرية :

الحقوق الفكرية : هي تلك الحقوق التي محلها أشياء معنوية من نتاج الفكر، أو هي الحقوق الواردة على شيء غير مادي، وقد تنظم حمايته بقوانين خاصة وفقاً لإحالة القوانين المدنية مثل القانون المدني الليبي في مادته (86) التي تنص على (الحقوق الواردة على شيء غير مادي تنظمها قوانين خاصة)[1] والحق الأدبي كما عرفه نورنس بأنه: (حق المؤلف في أن يخلق وأن يعرض خلقه على العامة تحت الشكل الذي يختاره بمطلق سيادته وأن يطلب من كل العالم الاحترام لشخصيته المرتبطة بصفته كمؤلف)[2].

---

(1) الهيئة العامة لشؤون القضاء، القانون المدني الليبي من إعداد الإدارة العامة للقانون 1988م.

(2) انظر عبد الرشيد مأمون، الحق الأدبي للمؤلف، النظرية العامة وتطبيقاتها، دار النهضة العربية 1997، ص305.

وقد تسمى هذه الحقوق بالحقوق الذهنية، لها مجالات عدة منها: ما يتعلق بإنتاج العلم والمعرفة مثل البحوث والكتب المصنفة والمقالات؛ ومنها ما يتعلق بابتكار الفنون والرسوم والتماثيل كالتصوير والرسم والنحت؛ ومنها ما يتعلق بالاختراع والابتكار في العلوم البحثة والتطبيقية ومنها براءات الاختراع، وكذلك ابتكار الأسماء التجارية. وفي الزمان المعاصر أضافت النظم ابتكارات أخرى من الحقوق الذهنية إلى حيز الحماية الفكرية مثل المكونات المعنوية للحاسب الآلي والإنترنت مثل قاعدة البيانات والبرامج، وطبوغرافيا الدوائر المتكاملة.

وهذا الوضع أدخل مصنفات الحاسب الآلي وما ينشر على الإنترنت ضمن الحماية المقررة للمؤلف، ولعل التقدم بخصوص الأداء، والتصوير والبث الإذاعي كان لها الحظوة في الدخول ضمن الحماية الفكرية مثل حماية فناني الأداء، ومنتجي الفونوغرامات. والبرامج الإذاعية[3] والإرسال عبر التوابع الصناعية، وكذلك الفلكلور الشعبي والتراث.

والواقع أن اتفاقية (بيرن لحماية المصنفات الأدبية والفنية)، وما تلاها من اتفاقيات إلى اتفاقية التريبس 1994م والتي جعلت من ضمن الحماية الفكرية ما يشمل أشياء يبدو لأول وهلة أنها ليست من الإنتاج الفكري مثل حماية اسم الموقع، والمعلومات السرية لموقع جغرافي وغيرها مما ذكرته اتفاقية التريبس، وإنتاج الدوائر وحماية بعض الحيويات وأسرارها.

وعلى أية حال فلقد كثرت المصنفات المحمية بالقانون، وكذلك الحال بالنسبة إلى المؤلفين وفقاً لما جدَّ في هذا العصر من نقل العلم وتحركه وصعوبة حمايته على مستوى الفرد أو دولة واحدة؛ وإنما يمكن التغلب على بعض مشاكل الحماية بجهود دولية وعلى مستوى الاتفاقيات الدولية؛ فنسخ المعلومة

(3) راجع ضو مفتاح غمق، الحقوق المجاورة لحقوق المؤلفين الأدبية والفنية، الفصل الخامس، ص78 وما بعدها، مخطوط لم ينشر بعد.

واقتباسها وإمكانية ترجمتها ونقلها أصبح مجاله على شبكة الإنترنت وهي عالمية وبإمكانيات هائلة[4].

والجدير بالذكر أن حقوق حماية المؤلفين الأدبية والفنية بها جانبان هما:

الجانب الأول: يتعلق بحماية الحقوق الاستئثارية للمؤلف في أن يستغل إنتاجه مالياً ويفوز بثمرة جهده، وهذا الحق يعتبر أحد وجهي حماية حقوق الملكية الفكرية، وهناك من يجعله مقدماً على غيره من الحقوق.

والحق الآخر: يتعلق بحقوق شخصية المؤلف والتي يراها البعض لها السمو والأولوية، وما الحق المالي أو الاستئثاري إلا تابعاً لهذا الحق، وأن مرتبته أدنى من حقوق الشخصية. وعلى أية حال فالنظر الغالب أنهما وجهان لعملة واحدة. وحقوق الشخصية ترد على الموضوعات الآتية:

أ ـ حق النشر والإعلان.

ب ـ حق السحب والتعديل والترميز.

ت ـ الحق في رفع أي اعتداء على المصنف[5].

ج ـ الحق في الأبوة.

وفي هذا المقال سأتناول بالبحث من تلك الحقوق[6] حقاً متعلقاً بشخصية المؤلف ألا وهو حق المؤلف **في نسبة مصنفه إليه** باعتباره نتاجاً لذهنه وفكره. وهذا الحق من الحقوق التي ينبغي أن يلتزم بها الغير عند الاقتباس، أو النقد أو التحليل، أو النسخ ولأي غرض من المصنف، فلا يصرح القانون باستخدام المصنف إلا بعد ذكر بيانات تعريفية بالمؤلف والمصنف ومكان النشر، وتاريخه والجزء المستخدم من المصنف بوجه ينفي الجهالة عن المؤلف والمصنف.

---

(4) راجع ضو مفتاح غمق، الوسيط في حماية الحقوق الأدبية والفنية للمؤلفين، الفصل الثاني عشر، حماية حق المؤلف وأمن المعلومات في عهد التقدم التقني ص171 وما بعدها، مخطوط.
وراجع عبد الحميد بسيوني عبد الحميد، الشبكات والإنترنت، الرياض: مكتبة ابن سينا 2002، ص101 ـ 111.

(5) انظر عبد الله مبروك النجار، الحق الأدبي للمؤلف، الرياض: دار المريخ، ص89.

(6) للمزيد من راجع ضو مفتاح غمق الوسيط في حماية الحقوق الأدبية والفنية، نفس الفصل.

وذلك لأن الخلق والإبداع الفكري لا بد له من شخص تولد عنه وانبثق عن فكره وخاطره، لذا فإن أي مصنف ينبغي أن ينسب وأن يلحق بصاحبه الأصلي. وتأسيساً على هذا القول فإن كل ما ينشر ويذاع ويكتب لا بد من عزوه لصاحبه ونسبته إليه.

لكن أمام القرارات وأحكام التشريعات ينبغي علينا أن نعترف بأن هناك مصنفات تنشر أو تصدر بأسماء مستعارة، ومنتحلة وفي بعض الأوقات لا يمكن التعرف على المؤلف، وخدمة للعلم والمعرفة فإن هذا المصنف ينشر تحت اسم مجهول ويتبوأ مكانته بين المصنفات.

هذا الوضع ألقى بثقله على الفكر الإنساني بحيث يمكن الاستفادة من الموروث الإنساني، فنظمت القوانين الوطنية والاتفاقيات الدولية موضوعه، ومن عدة جوانب، ورتبت آثاراً قانونية بخصوص معاملة أب المصنف. وكذلك المؤلف المجهول في مجال الحماية الأدبية والفنية للمؤلفين، ونطاقها الزمني والمكاني مع نظرة للآثار المعنوية على المؤلف والمصنف في المجال الأدبي، والذي يبدو لي أن البحث في موضوع الأبوة من مجال العمل الذهني، له فائدة كبيرة فيما يخص دراسته وبحثه، ووضع الإشكاليات المتعلقة به وطرح الحلول، لذلك أقدمت على دراسة هذا البحث الذي تناول مسألة الأبوة للمصنفات وأحكامها وآثارها القانونية، فلعل الله ينفع به أهل المعرفة، وينجلي به الضباب من على موضوع الملكية الفكرية وفي جوانب أخرى أتمنى أن يتعرض لها البحاث بالدراسة والتأصيل.

تعريف الأبوة:

التعريف اللغوي: الأبُّ: المرعى. قال تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[7]، وقيل الأبُّ: النزاع في الوطن[8].

(7) سورة عبس، الآية: 31.

(8) راجع اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: بيروت العلم للملايين مادة (أب).

والأبوان، الأب والأم. قال تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾[9].

والأب: الوالد، ويطلق على الجد والعم، وعلى من كان سبباً في إيجاد شيء أو ظهوره أو إصلاحه، وهذه المعاني متوفرة في إيجاد المصنفات والأعمال الفنية والابتكارية. وجمع أب، آباء، وأبوة، ونسبتها أبوة[10].

ومن الممكن أن أعرفه تعريفاً إجرائياً بأن الأبوة هي:

(إلحاق العمل المبتكر إلى من كان سبباً في إيجاده حقيقة أو حكماً أو اختياراً) وهذا التعريف في ظني يغطي مسائل في الأبوة للأعمال المبتكرة وعلى اختلاف صنوفها، وثم للأحوال التي تكتنف الأبوة من الحقيقة والاستعارة والجهالة وأحياناً الاختفاء والظهور بأسماء مستعارة.

وإذا ما عرفنا أن كنه الحق الأدبي بأنه (حق الكاتب والفنان في أن يخلق وأن يحترم فكره الذي عبر عنه في المصنف الأدبي)[11] فإننا عندئذ نقدر معنى الأبوة والنسبة للعمل الفكري.

إذن فالأبوة: هي نسبة الشيء إلى أصله أو مبدعه أو صاحب الابتكار فيه أو جاعله، هذا الحق يقتضي على الناس أن ينسبوا ذلك الابتكار إلى صاحبه أو إلى مبدعه، وأن يذكروا ذلك كلما استخدموا إنتاجه الفكري.

وفي مجال التأليف فإن حق الأبوة يعني الاعتراف من قبل الغير بنسبة المصنف إلى مؤلفه[12] حيث إِن المصنف مرتبط بشخصية مؤلفه باعتباره هو

---

(9) سورة النساء، الآية: 11.

(10) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، (لا. ط. لات) مادة (أب) وميشيل عاصي، واميل يعقوب، والمعجم المفصل في اللغة والأدب، دار العلم للملايين 1978م مادة (أب).

(11) انظر بعض التعريفات للحق الأدبي، عبد الرشيد مأمون، الحق الأدبي للمؤلف النظرية العامة وتطبيقاتها، دار النهضة العربية، 1977، ص202 ـ 206.

(12) جاء في المادة التاسعة من القانون رقم 9/ 1968م بشأن حماية حق المؤلف الليبي (**للمؤلف** وحده الحق في أن ينسب إليه مصنفه، وفي أن يدفع أي اعتداء على هذا الحق، وله كذلك أن يمنع أي حذف أو تغيير في مصنفه) وهذه الحقوق من حقوق الشخصية للمؤلف.

الذي أبدعه وابتكره، ولا يخلو قانون من معالجة أحوال الأبوة للأعمال الابتكارية في هذا العصر[13].

مضمون حق الأبوة:

إن مضمون حق الأبوة يظهر فيما يلي:

1 ـ الحق في أن يظهر اسم المؤلف على المبتكر: كالكتاب أو المقال أو التمثال أو الصورة أو المصنف أو أي شكل ظهر فيه الإبداع، بحيث يظهر فيه اسم المؤلف كاملاً، وبالألقاب التي يضعها المؤلف للمصنف، وكذلك المناصب العلمية، وعلى الناشر أن يلتزم بذلك بألا يغفل ذكر اسم المؤلف، أو أحد المتعاونين معه في التأليف أو الرسم أو نحوه وكيفما ذكروها عند تقديمهم للمحال إليه[14]، [سواء أكان ناشراً أو طابعاً أو موزعاً] وهذا الالتزام يقع على الغير في أن يقوموا بإظهار اسم أو توقيع صاحب المصنف أو التمثال وإن امتنعوا عن فعل ذلك وقعوا في جريمة الاعتداء على حق المؤلف.

2 ـ مع حق المؤلف في أن يظهر على مصنفه اسمه هو: كذلك حقه في أن يظهر الاسم الذي اختاره لينتسب إليه المصنف «الاسم المستعار» أي أن يظهر المصنف باسم مستعار وليس باسم المؤلف الحقيقي لأن القانون حرم اغتصاب اسم مؤلف آخر ووضعه على المصنف، وهذا الاغتصاب ربما يحدث بنية المؤلف في تسهيل تحرك مصنفه في عمليات البيع، لأن

---

(13) راجع الملاحق المرفقة، محمد حسام لطفي، المرجع العلمي في ضوء آراء الفقه والقضاء، القاهرة 1982م.

وراجع الملاحق المرفقة عبد الله مبروك النجار، الحق الأدبي للمؤلف، المملكة العربية السعودية: دار المريخ، 1420هـ، 2000م.

وراجع اتفاقية بيرن لحماية المصنفات الأدبية والفنية 1971، والمعدلة 1979م المنظمة العالمية للمملكة الفكرية ـ المادة (6 ثانياً فقرات 1 ـ 2).

(14) راجع كلود كولمبيه، المبادئ الأساسية لحق المؤلف، ص49 ـ 51. والحقوق المجاورة في العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ اليونسكو، النص العربي، ص49 ـ 51.

الاسم المشهور غير الاسم المغمور. أو قد يكون المؤلف أراد بذلك الرفع من قيمة مؤلفه في نظر الناس، أو لأن المؤلف أراد غير ذلك في نفسه والمهم هو الاعتداء على اسم الغير.

وهناك وجهة نظر بأن هذه الصورة لا يمكن وصفها بأنها اعتداء على حق أدبي للمؤلف بخصوص الأبوة إنما الذي أصيب بالضرر هو اعتبار المؤلف من جراء هذه السرقة، لذلك فهناك من أرجع الاحتكام فيها إلى القواعد العامة، في التجريم لا إلى الجرائم المتعلقة بحق المؤلف وهناك من أرجعها إلى جرائم التقليد، وبعضهم قال بمخالفة قواعد الاقتباس(15).

وعلى أية حال فمن وجهة نظرنا أن المؤلف المعتدى على اسمه قد أضير في اعتباره، وفي مؤلفاته [مصنفاته] حيث إِن صورته قد تهتز نتيجة نشر اسمه على هذه المصنفات، ومن ثم فإن مجموع حقوقه الأدبية في مؤلفاته قد تضار نتيجة هذا الفعل، وكما نعلم أن الاسم علم على صاحبه، ووسيلة تعريف كاملة له ولابتكاره، فما وقع على جزء منها من اعتداء فإنها قد تضار كلها، لذلك فالقول بغير حماية الحق الأدبي للاسم يعتبر مصادرة على حق المؤلف من وجه، وتفسيراً مضيقاً لأحكامه من وجه آخر، والقانون أراد حماية عملية كاملة أطرافها: المؤلف والإنتاج والجمهور والمصداقية العلمية والأمانة فيه؛ فإنه نظر إلى الكل من أجل الحماية الكاملة للحق الأدبي للمؤلفين والاسم أحد الأركان المحمية للمؤلف.

وبالجملة فإن شخصية المؤلف ستتأثر نتيجة الاعتداء على المصنف لاغتصاب الاسم منه [اسم مؤلفه منه] والمؤلف تضرر بذلك الاغتصاب.

التنازل عن الاسم للغير:

قد يحدث أن يتنازل مؤلف عن اسمه على مصنفه لشخص آخر، أو للناشر

---

(15) هذه الآراء حق المؤلف الأدبي ص434 وما بعدها وانظر عبد الحميد المنشاوي، حماية الملكية الفكرية، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2001، ص43. وراجع نواف كنعان، حق المؤلف، ط2 مكتبة دار الثقافة. د.ت، ص92 ـ 97، مرجع سابق.

أو لجهة من الجهات، ويفقد بذلك اسمه على مصنفه، وربما حدث هذا فعلاً في ظل الأوضاع الحديثة لكن الفقه والقضاء قد بتّا في هذا الموضوع بالرفض[16] وذلك بناء على المبررات الآتية:

1 ـ إن التنازل عن الاسم للغير مخالف لطبيعة الأشياء، فلقد ذكرنا أن مخترع الشيء أو مبدعه هو الذي ينبغي أن ينسب إليه إيداعه، وفي كل مرة يذكر فيها المصنف حتى ولو أحال المؤلف المصنف مع الاستغلال المالي إلى الغير، لأن هذه النسبة من الحقوق الطبيعية للأفراد[17].

2 ـ كما أن النتائج المترتبة على التنازل تعتبر منقصة في شأن وبخصوص الأمانة العلمية وتحريف الأفكار، وربما تشويهها يقع في نسبتها فيصبح لدى الإنسانية علم وأفكار قلقة رجراجة غير مقعدة ولا معزوة عزواً يزيل كل لبس عليها من جراء عدم معرفة مصدرها.

3 ـ عدم تمكن صاحب المصنف بنفسه من الدفاع عن شخصيته ضد الاعتداءات والنقد التي توجه لمصنفه، والتي ربما لها مساس باعتباره وشرفه. والواقع أن الاسم المستعار والذي اعترف به جانب من الفقهاء والقضاء يثير مشاكل عدة منها:

أ ـ هل المؤلف الذي تنازل عن اسمه الحقيقي أو ضحى به يعتبر وصفه مؤلفاً في وسط التأليف، وهي خسارة كبيرة دونها كل الخسائر، أم أنه لا اعتبار له في هذا الوسط، إذن في التنازل على المصنف لأي كان ضياع لشيء لصيق بالمؤلف.

ب ـ أم أن المؤلف تنازل عن اسمه ليصبح من حق الناشر وضع اسمه

---

(16) انظر التشريع المصري القانون رقم 354 لسنة 1954 بشأن حماية حق المؤلف وتعديلاته 1954م المادة التاسعة، وقانون فرنسا رقم 298 بتاريخ 11 مارس ومعدل برقم 166/ 3/ 7/ 85 وحكم المحاكم الفرنسية أشار إليها في مؤلف الحق الأدبي للمؤلف ص441 وانظر المادة الخامسة من القانون 9/ 1968 ليبي.

(17) انظر عبد الحميد المنشاوي ص43، وراجع ضو غمق، الوسيط في حماية الحقوق الأدبية والفنية لمؤلفي موضوع المؤلف المنفرد والمؤلف الجماعي والمؤلف الموصف ص52 موضوع المؤلف المنفرد والمؤلف الجماعي، والمؤلف الموظف.

عليه؟ حقيقة لقد توجه النظر إلى الناشر باعتباره المحال إليه. في أن ينسب إليه المصنف باعتباره المجاور الأقرب. ولعل ذلك استرشاداً بقواعد الجوار والمتعلقات له في القانون فلا ينشر المصنف إلا منتسباً إلى أب وفي حال عدم كتابة الأب على المصنف، فإنه يلصق بالناشر باعتباره الشخص الظاهر في إعلان هذا المصنف.

ج ـ أم أن الناشر كان محل ثقة من المؤلف، فأنابه عنه إنابة ضمنية بحراسة المصنف والدفاع عنه، وهذا هو ما توجه إليه التشريع في بعض الدول، مثل النص الليبي حيث يقول «في المصنفات التي تحمل اسماً مستعاراً أو التي لا تحمل اسم المؤلف يعتبر الناشر لها قد فوض من المؤلف في مباشرة الحقوق المقررة في هذا القانون، ما لم ينصّب المؤلف وكيلاً آخر، أو يعلن عن شخصيته ويثبت صفته»(18) وهي قرينة افترضها القانون.

د ـ لكن المشرع حسم الأمر بجعله [الناشر] الذي ينشر المصنف الذي بغير اسم موكلاً وكالة ضمنية في الدفاع عن المصنف، وحسناً فعل فقطع في أمر ربما يكون مجالاً لاجتهادات عدة، وربما يفتح الباب على مصراعيه بالدعاوى في حق الدفاع عن المصنف، جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون المصري «المصنفات التي تنشر غفلاً من اسم المؤلف، أو باسم مستعار تعتبر ملكاً للناشر لها، وأساس هذا الحكم قرينة مفترضة بأن المؤلف قد فوض الناشر في مباشرة حقوق استغلاله، وذلك إلى أن يكشف المؤلف عن شخصيته».

وهذا الوضع يثير فرضيات ربما تجد صدى إجاباتها في السؤال التالي، فما هي إذن حقوق المؤلف قبل الكشف عن اسمه وبعده إذا لم يتم الإفصاح عنه على المصنف عند النشر؟!.

---

(18) وانظر المشرع المصري المادة 28/ 1 من القانون رقم 354، وانظر الدكتور السنهوري ص415، والقانون الفرنسي 19/ المادة الحادية عشرة.

للإجابة عن ذلك أقول:

نشر المصنف ذي الاسم المستعار أو المجهول:

إن الوسيط بحكم التشريع، وبالقرينة المفترضة يعامل على أنه وكيل المؤلف، عليه يصبح له مباشرة حقوق المؤلف الذي اختفى اسمه، وعليه أن يتحمل بالالتزامات المترتبة على قبوله النشر بالاسم المجهول أو المستعار بخصوص ممارسة الحق، والمطالبة بالتعويض ودفعه، وربما سحب المصنف من التداول إذا خوله بذلك الأصيل. هذا إذا ما كان المؤلف لم ينصّب وكيلاً عنه غير الناشر، فإذا نصّب وكيلاً غيره فللوكيل ممارسة حقوق المؤلف ولا بد للناشر في الوكالة عليه بهذا الخصوص.

حدود سلطات الناشر والوكيل:

الجدير بالذكر أن التزامات الناشر أو الوكيل لا تبلغ حدّ أن يكشفا أو [يكشف أحدهما] عن الاسم الحقيقي للمؤلف، ولا يستطيع هذا الوسيط سحب المصنف من التداول إلا بإذن خاص، تأسيساً على ذلك تنفذ تلك الوكالة فيما لا يمس بمشخصيَّةِ المؤلف وحقوقه الشخصية برغم تحملهما بأعباء وتبعات حقوق الملكية. جاء في اتفاقية (بيرن) المادة 15/ 3 «بالنسبة للمصنفات التي لا تحمل اسم المؤلف أو التي تحمل اسماً مستعاراً غير تلك المشار إليها في الفقرة (أ) أعلاه:

(يفترض أن الناشر الذي يظهر اسمه على المصنف، وما لم يثبت خلاف ذلك بمثابة ممثل للمؤلف، وبهذه الصفة فإن له حق المحافظة على حقوق المؤلف والدفاع عنها...» وتنص الفقرة الثانية على افتراض الشخصِ الطبيعي أو الاعتباري الذي يظهر اسمه بالطريقة المعتادة على مصنف سينمائي هو المنتج للمصنف.

أما الفقرة الرابعة (أ) فنصت «بالنسبة للمصنفات غير المنشورة والتي تكون شخصية مؤلفها مجهولة، مع وجود كل ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه من مواطني

إحدى دول الاتحاد، فإن تشريع هذه الدولة يختص بحق تعيين السلطة المختصة التي تقوم بتمثيل المؤلف، ويكون لها حق المحافظة على حقوقه والدفاع عنها في دول الاتحاد».

والواقع أن الناظر في القوانين المحلية للدول وفي الاتفاقية، ليلمس محاولات جادة لنسبة المصنف إلى مؤلفه الحقيقي دون لبس أو جهالة، وإن تعذر ذلك فلأقرب ملتصق به كالجوار، سواء أكان الناشر أو الموطن، بل فوق ذلك؛ فلقد أوجبت الاتفاقية بأنه إذا نشر مصنف بدون تسجيل، فتعتبر الدولة التي نشر فيها مسجلاً بها، كل ذلك حماية للمؤلف، وفي تحمل تبعة التأليف[19]، وعلى أية حال فلقد عالجت التشريعات هذه الحالة بما يفضي إلى نفي الجهالة عن الاسم، وإلصاق المؤلف وحمايته بدلائل وقرائن من حين الانتهاء من تأليفه بتحديد التاريخ والبلد الذي تم فيه التأليف أو الموطن أو الناشر، بل وطالت الحماية المخططات للتأليف أي من حين الشروع فيه، وهو مذهب حسن بشأن الحماية وهي إجراءات تقلل كثيراً من نسبة المصنفات غير ذات الأبوة.

حق المؤلف في الكشف عن اسمه:

أما إذا أعلن المؤلف اسمه صراحة، أو قام بنفي الجهل عنه، فإن كافة الحقوق ترجع إليه ويباشرها بنفسه، وتسحب ممن كانت بيده أو كانت له ولاية عليها من أي نوع، أي وكالة عن أصيل، أو وكالة بقرينة مفترضة أو موثق أو محل إيداع.

والحق في الإعلان عن الاسم الحقيقي، هو حق خالص للمؤلف وحده، فلو مات ولم يفصح عنه، فإن الورثة يكونون ممنوعين من إعلان اسمه، وذلك حماية واحتراماً لنيته ورغبته في ذلك الاختفاء، حتى بعد موته ما لم يوص

(19) انظر حازم عبد السلام المجالي حماية الحق المالي للمؤلف، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، ص108.

بالكشف عنه، وهناك من يقول بالحق للورثة في الكشف عن الاسم المستعار ولكن ذلك محجوج بما قبله من علل.

وهناك صورة يمكن الكشف فيها عن اسم المؤلف، برغم أنه لم يعلن ذلك صراحة للناس، ألا وهي عندما تعرف شخصية المؤلف معرفة تامة، ولم يعد لها بعدما ظهر شيء من التخفي مثل كتابة اسم العائلة، أو تدوين الاسم على المصنف بحيث يكون قريباً جداً من اسمه الحقيقي[20] إلا أن هذا الأمر غير بات للنزاع بشأن التصريح بالإعلان.

الآثار القانونية لنسبة المصنف إلى مؤلفه:

من آثار هذه النسبة، أن تجعل المؤلف مسؤولاً عن المصنف الذي كان جهده وعرقه ونتيجة عمله، فهو وحده الذي ينال به الشهرة والمجد، ويتبوء به المكانة العالية، وهو وحده أيضاً يتحمل بما في المصنف من أخطاء ونقد، كما وأن المؤلف وحده يتحمل ما يسببه المصنف للغير من أضرار، كل ذلك لا يتم إلا بمعرفة المؤلف أو من تم توكيله به.

وإن هذا الحق في الأبوة حق مرتبط بالشخصية، فلا يمكن التنازل عنه أو التفريط فيه أو ضياعه بعدم استعماله، وبما أنه حق مرتبط بشخصية المؤلف فهو حق غير ناشئ على أساس اتفاق بين الأطراف. إنما هو حق أصيل بحكم الواقع والقانون، كما أنه يمكن الشخص صاحب المصنف أن يظهر في أي وقت يشاء بأن يكشف عن اسمه الحقيقي، أو يعلن عن نفسه بالأبوة، فهذا من حق المؤلف الخالص، وليس للمحال إليه أن يعترض على ذلك، لأنه من حقوق المؤلف اللصيقة، لكن للمحال إليه باعتباره وكيلاً أن يتنحى عن الوكالة لأن صفة الوكالة كانت تمنحه التنحي عنها. وجدير بالذكر أن للوكيل ما للمؤلف من حقوق أدبية إلا في أمور ثلاثة هي: ليس له سحب المصنف إلا بتفويض خاص من المؤلف.

---

(20) تنص المادة 1/3 من قانون حماية حق المؤلف في مصر «ويسرى هذا الحكم على الاسم المستعار بشرط ألا يقوم أدنى شك في حقيقة شخصية المؤلف» وانظر القانون الفرنسي 11/ 4/ من قانون 11 مارس 1957.

وليس له أن يكشف عن اسم المؤلف أو أن يضع حداً للتخفي، وكذلك لا يتمتع بطول المدة التي يتمتع بها المؤلف نفسه بخصوص الحماية[21].

فوائد نسبة المصنفات للمؤلفين [أبوة للمصنفات]:

1 ـ نسبة المصنف إلى مؤلفه تعطي انطباعاً بعلوية ما ورد فيه، وأكثر البحاث على أن المصدر الذي يؤخذ عنه أن يعلم الباحث صاحبه: من هو؟ وما مذهبه السياسي الذي ينتمي إليه؟ وما دينه؟ وما درجة موثوقيته؟، ثم التحقق من النصوص المكتوبة، وهو ما يسمى النقدَ الداخليَّ والخارجيَّ للنصوص[22].

2 ـ في نسبة المصنف إلى مبدعه بُعد عن حدوث الخلط والإلباس حول أصول ومصادر الأفكار والآراء. ذلك من وجه، ثم وضوحها لدى القارئ من الوجه الآخر.

3 ـ إمكانية توجيه النقد بوجهيه [الداخلي والخارجي] برصانة، وتأكيدهُ عند عزو المصنف إلى قائله، ثم معرفة السابق واللاحق فيما ورد في المصنفات، وبذلك تتوضح الصورة العلمية للعامة، ولقد فطن المسلمون إلى ذلك فظهرت مؤلفات تبين المشتبهات اسماً وكنيةً ووطناً وزماناً.

4 ـ وفوق ذلك تحمل المسؤولية المدنية والجنائية التي تترتب على نشر المصنف، فكثير من المصنفات قد تمس مراكز قانونية واجتماعية، وعرقية وسياسية، لذلك ينبغي تحديد المسؤول عن طرح تلك الأفكار ونشرها.

5 ـ كذلك في إعلان الأبوة والاعتراف بها يُعدُّ تأكيداً للذاتية، ومبعثاً للثقة في النفس وتحملاً للمسؤولية، والمسلم لا يكون إلا موطناً للثقة وذا شخصية متميزة امتثالاً لقوله ﷺ: «. . . **ولكن وطنوا أنفسكم**»[23].

(21) انظر عبد الحميد المنشاوي، ص76 وما بعدها.

(22) انظر ضو غمق، منهجية البحوث العلمية في العلوم الشرعية والقانونية، ص190 ـ 193.

(23) طرف من الحديث وموضوعه الذاتية، انظر تمام الحديث جامع الأصول 5/ 22.

6 ـ ولعل من أهم هذه الفوائد، أن ينبري صاحب الاسم على المصنف بالدفاع عن مصنفه، وأن يرفع عنه أي اعتداء، وهذا الحق مكفول للمؤلف حتى في حال الاسم المستعار أو المجهول لكنه يحتاج إلى إجراء(24) لذلك فإن إعلان المصنف تحت اسم مستعار أو اسم مجهول، أو على وجه لا يحدد بدقة اسم المؤلف، فإنه يعتبر هروباً من المسؤولية، وعدم الثقة في النفس، وضعفاً أمام ما قد يترتب على المصنف من انتقادات [نقد] بأنه لا يقوى على مواجهتها، فتخفى بقناع الغير، وهذه الأمور مذهبة لشخصية المؤلف من جميع النواحي، وربما يغدو الاقتباس والأخذ عن هذا المصنف على هناة وضعف في الوسط العلمي والبحثي.

وهذه الحال، وإن أجازها القانون في كثير من الدول، وحازت الترحيب على تشريعها في منظمة الويبو. إلا أنها تبقى أسيرة ومكبلة بتلك السهام، ومع ذلك خرجت بعض الدول عن تلك القاعدة وحتمت نسبة المصنف إلى مؤلفه(25) من ذلك مثلاً القانون الصيني الذي ذهب إلى القول بالكشف عن شخصية المؤلف، وحدد لذلك لحظة معينة وهي لحظة التسجيل، وذلك حتى يتمتع المؤلف ومصنفه بالحماية، ووفقاً للمادة 8 من قانون 14/ 5/ 1928م، والذي جرى تعديله 1944م. ومن التشريعات ما جعل مدة الحماية محددة أقل بخصوص الاستغلال المالي مثل القانون الليبي 9/ 68 المادة 21 فجعلها (25 سنة) مما يشم منه رائحة العقوبة.

تقدير النشر بالاسم المستعار والمجهول:

إذ يقال بجواز نشر المصنف باسم مستعار والمصنف ذي الاسم المجهول، ليس ذلك إجازة مطلقة، إنما لدواعٍ ومبررات، فلربما يكون المصنف مؤلفاً وله قيمة علمية، وتم العثور عليه دون معرفة اسم مؤلفه، فعند ذلك يُصدر

(24) انظر السنهوري، 8/ 331 ـ 332.

(25) انظر هذه الفكرة عبد الرشيد شديد، ص423 ـ 432.

المصنف تحت الاسم المجهول، أما غير ذلك فإن الاختفاء ربما نتائجه في الموثوقية العلمية أخطر وأكبر من أية مكاسب تجنيها الإنسانية من اختفاء اسم المؤلف الحقيقي أو المستعار ما دام موجوداً ويرعى مصنفه من وراء القناع[26].

وحق لبعض التشريعات أن تجعل عدم نسبة المصنف إلى أبيه في أحكام الزيف أي أنه مزيف، وترتب على هذا الوصف آثاراً قانونية[27]. في غير صالح المؤلف والمصنف ويطال عدم الصلاحية هذه حق الجمهور في أن يروا الأفكار والعلوم[28].

الخاتمـة

من ذلك يمكن أن نرى الآثار القانونية حول نسبة المصنف أو أبوة المصنفات بعامة.

1 ـ إن حق نسبة المصنف حق من حقوق الشخصية، وحقوق الشخصية له صفة الدوام والاستمرار وعدم السقوط بالتقادم أو بعدم الاستعمال.

2 ـ إنه من الممكن نشر مصنفات بأسماء مستعارة أو باسم المتنازل له عنه، مثل المصلحة أو الهيئة أو بالاسم المجهول، وكل ذلك مشروع لاعتبارات علمية وثقافية.

3 ـ حق حماية المؤلف عند النشر باسم مستعار أو متنازل عليه لا يسقط بحال إنما يُحمّل به الناشر أو غيره من الوكلاء.

4 ـ إن للمؤلف في هذه الأحوال الحق في الكشف عن اسمه في أي وقت يشاء وليس للغير أن يكشف عن الاسم، وتعود له جميع الحقوق المرتبطة بالاسم.

---

(26) انظر المنشاوي، ص75.

(27) كلود كولومبيه، المبادئ الأساسية لحق المؤلف، ص49 وما بعدها.

(28) راجع ضو غمق «وظائف تشريعات الحق الأدبي». فلسفة ومقاصد بحث مقدم إلى ندوة المعلومات بأكاديمية الدراسات العليا 28 ـ 29/ 9/ 2003 ص ص15 ـ 27.

5 ـ حاولت القوانين إسناد المصنفات لأصحابها أو لأقرب مجاور لهم يمت بعلاقة بالمصنف كالناشر والبلد الذي تم فيه النشر أو البلد الذي اكتشف فيه المصنف، وذلك بمحاولة منها في إسباغ حماية الحقوق وإعمالها وفي مختلف الظروف.

6 ـ بث مفهوم لدى الفقه والقضاء بلزومية الحماية لحق المؤلف، وتعلقه بأقرب متعامل ومحال عليه الحقوق في حال النشر، والإعلان للمصنفات بدون أبوة قد ينظر إليه الرأي العام بخلخلة ما جاء فيه، مع عدم الاطمئنان لهذه المصادر على المستوى العلمي أثناء الاقتباس والنقد والتحليل والشرح، مما يجعل الركون إليها ركوناً على قدم غير راسخة.

7 ـ ومع ذلك فإن لم يتمكن القانون من حماية حقوق الشخصية المتعلقة بالاسم، فإن الحقوق الأخرى المتعلقة بالشخصية للمؤلف تظل قائمة، وذلك كله من باب الحرص على حماية حق المؤلف على مصنفه وحماية المصنفات من العبث بها. والله أعلم.

المصادر والمراجع

الكتب:

ـ حازم عبد السلام المجالي، **حماية الحق المالي للمؤلف**، عمان: دار وائل للنشر، 2000م.

ـ ضو مفتاح غمق، **منهجية البحوث العلمية في العلوم الشرعية والقانونية**، طرابلس: الهيئة القومية للبحث العلمي، 2003م.

ـ عبد الحميد المنشاوي، **حماية الملكية الفكرية**، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2001م.

ـ عبد الرشيد مأمون شديد، **الحق الأدبي للمؤلف**، النظرية العامة وتطبيقاتها، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978.

ـ عبد الرزاق أحمد السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني**، القاهرة: دار النهضة العربية، مج8، 1967.

- كلود كولومبيه، **المبادئ الأساسية حق المؤلف والحقوق المجاورة في العالم**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دت.
- محمد حسام لطفي، **المرجع العملي في الملكية الأدبية والفنية في ضوء آراء الفقه والقضاء**، القاهرة: 1982م.
- نواف كنعان، **حق المؤلف**، ط2، مكتبة دار الثقافة، د.ت.

المجلات العلمية:

- عبد الرحمن بدر، **حقوق التأليف والنشر**، مجلة الناشر العربي، ع1، يونيو 1983، ص ص140 ـ 144.

الندوات العلمية:

- ضو مفتاح غمق، **وظائف تشريعات الحق الأدبي**، بحث مقدم إلى ندوة حول المعلومات والتنمية، أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس 28 ـ 30/ 9/ 2003، ص ص1 ـ 52.

دوريات الأمم المتحدة:

- **المبادئ الأولية لحق المؤلف**، صدر عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، 1981م، النص العربي.
- **اتفاقية بيرن لحماية المصنفات الأدبية والفنية**، وثيقة باريس المؤرخ 1971م والمعدلة في عام 1979، المنظمة العالمية للملكية الفكرية جنيف 1998، النص الرسمي باللغة العربية.
- **نشرة الويبو المنظمة العالمية للملكية الفكرية**، معلومات عامة، جنيف 1993م.

الموسوعات التشريعية والقوانين:

- **وزارة العدل، موسوعة التشريع الليبي**، القانون المدني 1965م.
- **الجمهورية العربية الليبية، مجموعة التشريعات**، الجزء الأول 1968م، بالقوانين والمراسيم، وقرارات مجلس الوزراء.
- **موسوعة التشريعات الليبية الحديثة، قانون المرافعات المدنية والتجارية**، دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا.
- **اللجنة الشعبية العامة للعدل والأمن العام، مجموعة التشريعات الجنائية**، إعداد إدارة القانون 1424م.

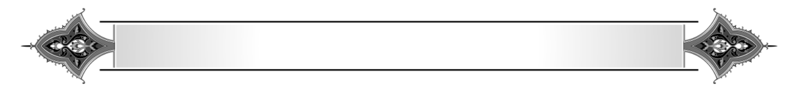
- **موسوعات التشريعات الليبية**، محمد بن يونس، وعبد الحميد النيهوم، قوانين المطبوعات والصحافة والنشر.
- **القانون رقم 9/ 1968م، بشأن حماية الملكية الفكرية**، منشور بالجريدة الرسمية العدد (10) 30/ 3/ 1968م.
- **قرار اللجنة الشعبية العامة رقم (144) لسنة 1985م بشأن الأحكام الخاصة بالتأليف والترجمة والتحقيق والنشر في الجامعات والمعاهد العليا.**
- **قرار اللجنة الشعبية رقم (348) لسنة 1992م بشأن لائحة التأليف والترجمة والتحقيق والنشر.**
- **القانون رقم (7) لسنة 1984م بشأن إيداع المصنفات التي تعد للنشر.**

المعاجم اللغوية:

- إسماعيل بن حامد الجوهري، الصحاح، **تاج اللغة وصحاح العربية**، ط4، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ، 1987م.
- ميشال عاصي، إميل بديع يعقوب، **المعجم المفصل في اللغة والأدب**، دار العلم للملايين 1987م.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، لا.ط، لا.ب.



د. جمعة محمد الزريقي
كلية الدعوة الإسلامية



إن تاريخ بلادنا مليء بالصور الجميلة لحياة رجالها العلماء والفقهاء من كبار رجال التصوف، وهي صور وإن كانت معلومة لمتتبعي تاريخ التصوف في ليبيا، إلا أنها مجهولة للغالبية العظمى من الدارسين والمثقفين، لذلك تحتاج إلى من يكشف عنها، ويقوم بالتعريف بها للجيل الحاضر والأجيال المقبلة، وتاريخ التصوف في بلادنا ما زال بكراً في الدراسات والبحوث، فحري بنا أن نشمر على سواعدنا للبحث والتنقيب، والدراسة والتمحيص لهذا التراث الضخم الذي تركه الأجداد، باتباع الأسلوب العلمي، حفظاً لجهودهم، وتواصلاً على خطاهم، ووفاء لإخلاصهم.

وسعياً وراء ذلك، نقدم في هذه الورقات أحد علماء التصوف الكبار، وهو من كبار رجال الطريقة العيساوية في طرابلس الغرب، ممن ساهموا بدور

كبير في تجسيد رسالة التصوف، وإرساء مبادئه قولاً وعملاً، فمن خلال سيرته التي سنستعرضها، يتضح لنا أن هذا العالم الجليل والمربي الفاضل، والمصلح الكبير، المجاهد في سبيل الله، لم ينل حظه من التعريف به، ودراسة حياته وسيرته، ومواقفه المشرفة في سبيل الحق، وآثاره العلمية، وقد وقفت على بعض المصادر المخطوطة، تمكنت من خلالها من الاطلاع على جوانب أخرى في حياة هذا العلم، لها اتصال بتاريخ البلاد، لم تشر إليها المصادر القليلة التي ترجمت له، والتي غفلت عنها وعن آثاره العلمية التي تركها، وهي تدل على أن ما قام به هذا العالم الصوفي الجليل يبرهن على أن التصوف ليس دروشة وخرافات، وانغلاقاً عن الناس، وابتعاداً عن المجتمع، وهروباً من الواقع، وإغراقاً في الكرامات، وقولاً بالغيبيات، وانشغالاً بالملهيات، إن التصوف عكس ذلك تماماً، إنه باختصار رسالة سامية.

وسوف نتناول ـ بإذن الله تعالى ـ حياة هذا المصلح الكبير، في فقرات، نخصصها لإلقاء الضوء على مولده ونسبه وحياته، وتحصيله العلمي، وأخذه الطريقة الصوفية، ونضاله وجهاده في نصرة الحق، وأثاره العلمية، ثم ختام حياته، وذلك على النحو التالي:

أولاً ـ مولده ونسبه:

هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد المسعودي، بن محمد التواتي، بن محمد المسعودي، بن محمد الصيدي، ينتهي نسبه إلى الولي الصالح سيدي محمد الصيد[1] ومنه إلى الولي الصالح سيدي عبد السلام بن مشيش، دفين المغرب[2] ولد الشيخ محمد المسعودي سنة 1214هـ، (1799ف) في مدينة

---

(1) هو الشيخ محمد الصيد أحد أعلام الطريقة العيساوية، كان من الصالحين توفى سنة 1050هـ ودفن في الهنشير، وقبره مشهور، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، لأحمد النائب ص238/ 1، منشورات مكتبة الفرجاني، طرابلس ليبيا، ط2.

(2) هو الشيخ عبد السلام بن مشيش الحسني الشريف شيخ الإمام الشاذلي، توفى سنة 625هـ وهو شيخ الإمام الشاذلي، الشيخ الكامل، تأليف الأستاذ أحمد القطعاني، ص179 هامش رقم 9، وفي معجم الفرق والمذاهب الإسلامية أنه مؤسس الطريقة المشيشية توفى سنة 824هـ، ص269.

طرابلس، لم تذكر المصادر مكانه تحديداً، والراجح أنه ولد في منطقة الهنشير، شرقي طرابلس، قال الأستاذ أحمد النائب: إن بيته بيت علم وبركة وصلاح من أسلافه الكرام[3] تربى في كنف والده إلى أن بلغ من العمر سبع سنوات، ثم توفي والده، فحضنته جدته لأمه السيدة الزهراء بنت السيد أحمد بن حامد الصيدي، إلى أن توفيت، وهو آنذاك ابن اثنتي عشرة سنة، حفظ القرآن الكريم على يد أستاذه ومربيه العالم سيدي الشيخ محمد بن علي بن عبد النور[4] كما تلقى عنه بعض العلوم الأخرى، ولازم الشيخ محمد المسعودي خدمة شيخه المذكور سنوات، وكان شيخه قد أخذ العلوم عن عمه الأستاذ أبي إسحاق إبراهيم بن عبد النور، وأصله من زليطن، درس في الأزهر الشريف، ولما عاد إلى وطنه سكن في الهنشير[5]، والشيخ إبراهيم أخذ عن عدة شيوخ من مصر كان من أجلهم الأستاذ الكبير والعلم الشهير الشيخ علي الصعيدي العدوي المالكي صاحب المؤلفات المشهورة[6] ويعتبر الشيخ إبراهيم من تلاميذه[7].

---

(3) نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان، للأستاذ أحمد النائب، ص171، تحقيق وتقديم الأستاذ علي مصطفى المصراتي، منشورات المكتب التجاري بيروت، 1968ف.

(4) النفحات القدسية في الرحلة الحجازية، للشيخ محمد بن علي الشريف زغوان، مخطوط لدى أسرة المؤلف، ص13. والشيخ محمد بن علي بن عبد النور، لم أعثر على ترجمته، وهو دون شك من أسرة عبد النور التي ينتمي إليها الشيخ الأمين العالم، وسكنها في منطقة الهنشير شرق مدينة طرابلس، يراجع كتاب منح رب العالمين في مناقب شيخنا الأمين، من تأليف الشيخ أحمد بن حمادي، رسالة جامعية من تحقيق الأستاذ بشير عبد الله القلعي، جامعة 7 إبريل الزاوية العام 2000 2001.

(5) هو الشيخ إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد النور العالم، ولد زليطن، ثم درس في الأزهر الشريف وعاد إلى وطنه، وسكن في منطقة السوالم تولى التدريس والعمل في ديوان يوسف باشا القرمانلي، تذكر المصادر أنه ألف بعض الكتب لم تظهر حتى الآن، توفي في 28 رمضان 1229هـ ودفن في جامع أحمد باشا، انظر ترجمته في كتاب تراجم ليبية، د. جمعة محمود الزريقي، ص106 ـ 108، الطبعة الأولى 1998ف.

(6) هو الشيخ أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي، الإمام الهمام، شيخ مشايخ الإسلام، درس على أعلام الفقه في مصر، وعنه أخذ العديد من العلماء، وله مؤلفات كثيرة، مولده سنة 1112هـ ووفاته سنة 1189هـ، شجرة النور الزكية، ص341 ـ 342/ 1.

(7) النفحات القدسية، المصدر السابق، ص13.

ثانياً ـ تحصيله العلمي:

بعد حفظه للقرآن الكريم، انكب على دراسة العلوم، منها التفسير والحديث والفقه، وسائر العلوم الأخرى التي كانت سائدة في بيئته آنذاك، كل ذلك كان على يد شيوخ وطنه، وذكر الشيخ محمد زغوان: أن الشيخ محمد المسعودي كان من أجلِّ وأعظم علماء طرابلس، وهو نادرة عصره، وفريد دهره في الحفظ والنقل الصحيح، خصوصاً في علمي الحديث والفقه، وقد انتفع به خلق كثير، وشدت إليه في وقته الرحال من كل الجهات ليأخذوا عليه العلم والفتوى ورواية الحديث، واشتهر بذلك في سائر البلاد، وشهد له بالفضل والتقدم والفتوى أهل الفضل وأهل الانتقاد(8).

تذكر المصادر أنه رحل إلى مصر، وجاور بالأزهر، وحضر مجالس أهل العلم والعرفان، ولقي الأفاضل من الأساتيذ الكبار ذوي الشأن، وأجازوه بما لديهم من معقول ومنقول، ويضيف الأستاذ أحمد النائب، أن من شيوخه العالم الجليل، الشيخ العدوي الصعيدي (ت1189هـ)(9)، وهو لبس وقع فيه الأستاذ أحمد النائب، لأن مترجمنا ولد سنة 1214هـ أي بعد وفاة الشيخ علي العدوي الصعيدي بخمس وعشرين سنة، والصحيح أن سنده العلمي يعود إلى الشيخ المذكور، روىٰ ذلك الشيخ محمد زغوان في ترجمته، حيث ذكر أن سند الشيخ محمد المسعودي في التفسير والحديث والفقه وسائر العلوم يعود إلى الشيخ علي العدوي الصعيدي الذي هو شيخ شيوخه(10) ولعله المقصود في قول أحمد النائب الذي يذكر أن الشيخ محمد المسعودي عاد من رحلة إلى بلده، فكان صدراً من صدور الأفاضل، ومن أعيان الأماثل، مؤلفاً متقناً مجيداً، ومن أصحاب الحديث والرواية، حافظاً لحديث البخاري ورجاله، حائزاً من العلوم الأصولية والفروعية أوفر نصيب، ذاكراً للمذهب لا يجاريه فيه أحد(11).

---

(8) النفحات القدسية، المصدر السابق، ص14.

(9) نفحات النسرين، المصدر السابق، ص171.

(10) النفحات القدسية، ص13.

(11) نفحات النسرين، المصدر السابق، ص171.

كان للشيخ محمد المسعودي رحلات أخرى، منها رحلة إلى الآستانة، إذ تم إبعاده إليها، ورحلة إلى تونس لأخذ الإجازة في الطريقة العيساوية، ورحلة إلى بنغازي، وكذلك إلى الجبل الغربي، ولا شك أن هذه الرحلات أضافت إليه معلومات وخبرات من خلال لقاءاته بالعلماء والشيوخ، مما سوف نلقي عليه بعض التوضيح فيما بعد.

ثالثاً ـ طريقته الصوفية:

اشتهر الشيخ محمد المسعودي بالتصوف إلى جانب معرفته لعلوم الفقه والحديث وغيرها، وتذكر المصادر أنه اعتنق الطريقة العيساوية وعمره خمس وعشرون سنة، أخذها عن أحد المتقدمين في هذه الطريقة داخل المدينة، واستمر معه في تلاوة أورادها، إلا أنه شاهد عند الاحتفال بالمولد النبوي الشريف بعض المنتسبين للطريقة يقومون بضرب الدفوف وأكل المسامير وضرب السكاكين، فأنكر الشيخ محمد المسعودي تلكَ الأفعالَ، وقال: إن الطريقة هي الكتاب والسنة، والطريقة التي تخرج عن الكتاب والسنة ليست بطريقة، وسلم إلى مقدمها سبحته وأوراده، وانسلخ منها[12].

يدل هذا الموقف على قوة شخصيته، وانحيازه إلى آراء بعض الفقهاء الذين ينكرون هذه الأشياء، ولا يسلمون بها، فهؤلاء يرون أن هذه الأفعال بعيدة عن عبادة الله، كما أنها لا تدل على التصوف الحقيقي الذي هو التقرب إلى الله، ولا شك أنه لقي معارضة في هذا الرأي، إلا أنه لم يسلم بالأمر، وظل يبحث عن الحقيقة، لذلك قرر السفر إلى تونس للقاء الشيخ علي أبي القاسم الشريف، شيخ الطريقة العيساوية بتونس[13] فاصطحب معه اثنين من تلاميذه، وهما الشيخ

(12) رحلة الشيخ محمد المسعودي إلى تونس وبنغازي، رواية الشيخ سالم ضرغام عن الشيخ محمد سعيد المسعودي، كتبت يوم 10/ 9/ 1993.

(13) هو الشيخ علي بن قاسم بن محمد المشهور بهاشم القرشي الشريف الحسني الإدريسي، ولد في مدينة تونس، وأخذ العلم عن علماء عصره، منهم والده الذي كان شيخاً للطريقة العيساوية، ثم تولى مشيخة الطريق، وكان يقيم بمدينة تونس قرب الزاوية المسماة زاوية سيدي الحاري، له

علي البوني، والشيخ يوسف معلم، فاكتروا مركباً يسير بالشراع، فانطلق بهم ليلة الخميس التاسع عشر من شعبان سنة 1264هـ، فواجهتهم رياح شديدة مقابل جزيرة جربة، ثم وصلوا بسلامة الله إلى تونس.

وهناك وجدوا الشيخ علي الشريف مريضاً، ولكنه استقبلهم ورحب بهم ومكثوا مدة في تونس، كان خلالها يتردد على الزاوية العيساوية لحضور الذكر والأوراد، وقد ذكر ذلك في رحلته، حيث قال: وفي ضحى يوم السبت أتينا لدار الشيخ رضي الله عنه، ودخلنا لبيته، وأوقفه بعض الإخوان لمعانقتنا، فعانقني وضمني إليه، وأجلسني فوق سريره، وصافحني وناولني السبحة، ولقنني الذكر، ودعا لي، وأجاز لي، وأوصاني، وذاكرني بمحضر جمع من الأخوان . . . . (14).

بعد عودته من تونس، يذكر الشيخ سالم ضرعام نقلاً عن الشيخ محمد سعيد المسعودي، أن الشيخ استقبل استقبالاً طيباً من سكان باب البحر بالمدينة القديمة، وبنوا له الزاوية الصغيرة، وطلبوا منه المشيخة، فوافقهم وبقي شيخاً للزاوية إلى أن جاء شهر المولد، فقام العيساوية كعادتهم بالاحتفال به، ومارسوا أكل المسامير وضرب السكاكين والدفوف، فأنكر عليهم، وقال لهم: نحن تخالفنا مع المقدمين من أجل هذا؟!!، وقام بوضع تأليف في الأذكار العيساوية، يبدو أنه تناول فيه هذه الأفعال وبيان أنها لم تكن من الدين في شيء، إلا أنهم أصروا على رأيهم، فقرأ عليهم ما كتبه، فما زادهم إلا استكباراً(15).

اشتدت الحيرة على الشيخ، فهو يؤمن بأن التصوف هو التقرب إلى الله

أدب وعلم غزير وأشعار وقصائد، وقد تفقه عليه علماء في التصوف وأجازهم منهم الشيخ محمد المسعودي، توفي رحمه الله في شهر رجب سنة 1265هـ، وردت ترجمته وافية في كتاب حراس العقيدة للأستاذ أحمد القطعاني، ص119 ـ 122، نشر مكتبة مكناس طرابلس، الطبعة الثانية، 2001ف.

(14) رحلة الشيخ محمد المسعودي إلى تونس، مخطوط، كتبه الشيخ محمد سعيد بن أحمد المسعودي، مكون من صفحتين.

(15) رحلة الشيخ محمد المسعودي، رواية الشيخ سالم ضرغام.

تعالى، وأنه بعيد عمّا يقوم به هؤلاء، وهو على درجة من العلم لا تسمح له بالسكوت عن شيء يخالف الشريعة الإسلامية، وشخصيتُه القوية لا تجعله يستكين للضغوط مهما كان نوعها ما دام على سبيل الحق، فأخذ يبحث عن شخص متمكن في الطريقة يفصل في الخلاف بينه وبين القوم، أو يدله على رأي يساعده في تلمس الطريق، فقيل له: إن شيخاً من ذرية الشيخ محمد بن عيسى موجود حالياً في بنغازي اسمه الشيخ محمد الهياض، وذلك بمناسبة افتتاح زاوية جديدة هناك، فتوجه إليه[(16)].

غير أن الشيخ الأستاذ أحمد القطعاني يذكر أن المقابلة التي كانت في بنغازي كانت مع الشيخ أحمد بن محمد المستغانمي، وهو رجل من كمل أهل الله، أخذ عن سلسلة من علماء الطريقة العيساوية تنتهي إلى الشيخ أبي مهدي الملقب الهياض عن والده شيخ الطريقة والشريعة والحقيقة القطب الغوث سيدي محمد بن عيسى رضي الله عنه[(17)] وهذه الرواية هي الأقرب للصواب، لأن الفارق الزمني بين وفاة الشيخ الكامل سيدي محمد بن عيسى (ت933هـ/ 1530ف) وحياة الشيخ محمد المسعودي، لا تدل على إمكانية اللقاء بينه وبين حفيد الشيخ الكامل رحمهما الله.

وتتفق الروايات على أن هذا اللقاء يعتبر نقلة نوعية في حياة الشيخ المسعودي الصوفية، سواء تعلق بالأفعال التي كان ينكرها، أو بالكرامات التي تظهر على بعض المتصوفة، حيث أصابه شعور داخلي أغناه فيما يبدو عن السؤال الذي حضر من أجله، وقد ظهرت له كرامة بين يدي الشيخ، فأجازه في الطريقة، وعزز سنده الذي تحصل عليه من تونس بما أفاض الله عليه في بنغازي، فكان هذا التحول الكبير في حياته، والذي أسفر عن ولادة عالم جليل في الطريقة العيساوية الصوفية جمع بينها وبين العلوم العقلية والنقلية من فقه وحديث وأصول وغيرها، مما جعله شيخاً لهذه الطريقة بلا منازع.

---

(16) المصدر السابق.

(17) الغوث في أوراد الشيخ محمد بن عيسى الغوث، تأليف الأستاذ أحمد القطعاني ص32، نشر مكتبة جمهورية مصر، القاهرة/ الطبعة الأولى 1996ف.

رابعاً ـ نضاله وجهاده في نصرة الحق:

إن ما ورد في سيرته الصوفية يدل على أن الشيخ محمد المسعودي صاحب شخصية قوية، فهو لم يسلم بما كان يعتقده من أن الأفعال التي يقوم بها بعض المتصوفة تدخل ضمن الطريقة الصوفية، ورأينا كيف حاول جاهداً أن يصل للحقيقة، وكلف نفسه عناء السفر بحراً وبراً معرضاً نفسه للمخاطر لكي يصل إلى يقين بصحة ما يقول به أو عدمه، وقوة الشخصية التي يمتاز بها، لم تكن في مجال التصوف فقط، بل كانت تصاحبه في حياته اليومية داخل المجتمع الذي يعيش فيه، وقد صاحب هذه الشخصية المبادئ الصوفية التي يؤمن بها، وعلى رأسها توحيد الخالق عز وجل، وعدم الخضوع لغيره تعالى، وقول الحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه المبادئ هي التي جعلت للتصوف دوراً في تنمية الشعور بالمسؤولية العامة في المجتمعات الإسلامية، وهي التي جعلت من مترجمنا مجاهداً في سبيلها.

ذكر الشيخ محمد زغوان أن الشيخ محمد المسعودي كان صاحب همة وغيرة دينية، لا تأخذه في الله لومة لائم، فينتصر للفقراء والضعفاء والمظلومين، ويأخذ بأيديهم ويمدهم، ويصرف جهده لأجلهم، ويذهب معهم إلى القضاة والحكام، حتى يتصلوا بحقهم، ولا يبالي بمن يعترض أو ينتقد عليه، بل إذا بلغه ذلك من أحد مال إليه بالإحسان والمواصلة والمودة، ولا يهاب الحكام والأمراء ويرد عليهم إذا ظلموا(18) فهذا العالم الجليل، لم تمنعه حياة التصوف من معايشة هموم الناس الذين يعيش بينهم، فيقوم بمساعدتهم والتضحية من أجلهم، فما الداعي لذلك يا ترى؟.

لقد ولد الشيخ محمد المسعودي أثناء ولاية يوسف باشا القرمانلي (1795 ـ 1832ف) فعاصر ولايته، ثم ولاية علي باشا الثاني، ومن بعده من الولاة الأتراك الذين تولوا في العهد العثماني الثاني، ابتداء من الوالي نجيب باشا إلى

(18) النفحات القدسية، المصدر السابق، ص14.

الوالي محمد حالت باشا، وعددهم أربعة عشر والياً تركياً، وكانت ليبيا في عهد يوسف باشا قد عرفت بعض الاستقرار في نظام الحكم، فإن الفترة التي أعقبتها كانت فترة اضطرابات وعدم استقرار نتيجة تعاقب الولاة لفترات قصيرة، فأدى ذلك بطبيعة الحال إلى انتشار الفساد والظلم[19] ذلك ما أدى بالشيخ المسعودي أن يسخر حياته في نصرة المظلومين والدفاع عنهم، وتعريض نفسه للمخاطر من أجلهم، بل ويتفانى في تقديم المساعدة إليهم، وعندما يقوم بهذا الدور، كان يمارسه بكل شجاعة ورباطة جأش، دون خوف ولا وجل، ويقابل كل من يسيء إليه بالمحبة والمودة والقول الحسن، ممتثلاً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[20] وهذه هي إحدى الصفات الحميدة التي يجب على المتصوف أن يتحلى بها، أي مقابلة السيئة بالحسنة.

خامساً ـ آثاره العلمية:

مع أن حياة هذا العلم الكبير كانت حافلةً بالأحداث الجسام، والرحلة والتغريب، والصراع الذي عاناه مع بعض معتنقي الطريقة، فإن ذلك لم يمنعه أن يشارك في نشر العلوم بتأليف بعض الكتب التي لم تنشر بعد، وأرجو من الله أن تكون قد سلمت من عادية الزمان، ومحفوظة لدى أسرته الكريمة، وهي نثر ونظم وشروح في علوم مختلفة، ولكن أغلبها في مجال التصوف، وهذه المؤلفات لم ترد في المصادر التي ترجمت له، إلا في رحلة الشيخ محمد زغوان رحمه الله، المسماة بالنفحات القدسية، حيث نقل ذلك عن الشيخ سعيد المسعودي، وهي:

(19) ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911ف، تأليف أتوري روسي، ترجمة الدكتور خليفة التليسي، ص492، نشر وتوزيع الدار العربية للكتاب، ط2، 1991ف. والحوليات الليبية، منذ الفتح العربي حتى الغزو الإيطالي، شارل فيرو، نقلها عن الفرنسية وحققها الدكتور محمد عبد الكريم الوافي، نشر المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس الغرب، الطبعة الثانية، 1983ف.

(20) سورة فصلت، الآيتان: 33 و34.

1 ـ كتاب اسمه مغانم المسرات ومراغب الثبات على ملازم الذكر جهراً وفي الجماعات.

2 ـ كتاب اسمه تحذير العشير وتبصير السمير بما حدث في هذا الزمن الخطير.

3 ـ كتاب اسمه نفح الطيب على نظم مؤلفه المسمى تحفة زوار الحبيب ﷺ.

4 ـ كتاب اسمه الإبريز على نظمه عمر التطريز فيما يتعلق بعمر بن عبد العزيز.

5 ـ كتاب اسمه لوامع الغرر على نظمه اللآلئ والدرر في مصطلح علم الأثر.

6 ـ كتاب اسمه النبراس على حزب غوث مكناس.

7 ـ كتاب اسمه ذخائر الأشباح ومتائح الأرواح على حزب الفلاح.

8 ـ كتاب اسمه نشر عطر الورد في طريق شاه نقشبند.

9 ـ كتاب اسمه دائرة العلا على الدور الأعلى لابن العربي.

10 ـ كتاب استغاثة رجز في الدعاء بالنصر للمجاهدين زمن السلطان عبد الحميد.

11 ـ شرحه على نظم الأجهوري في فضائل رمضان.

12 ـ نظم أسماء الله الحسنى.

13 ـ رسالة في طلاق الخلع.

14 ـ له مقطعات وقصائد وأشعار لا تحصر[21].

سادساً ـ وفاته شهيداً:

أيها القارئ الكريم ـ لعلك لاحظت في حياة هذا العالم الجليل، والصوفي الكبير ما يدل على أنها حياة غير عادية، فهو من كبار المصلحين الذين أنجبتهم هذه البلاد، وإِن الأدوار التي قام بها في عصره لم تكن بسيطة، فقد

(21) النفحات القدسية، ص17.

سخر حياته لفعل الخير ونصرة المظلوم، والوقوف في وجه الظالمين من حكام تلك العهود، وبسبب هذا الجهاد الذي ألزم به نفسه تطبيقاً لمبادئ الدين الحنيف ورسالة التصوف التي يعتنقها، ناله كثيرٌ من الظلم، وصل في بعض الأحيان إلى إبعاده عن طرابلس إلى مناطق أخرى داخل ليبيا وخارجها، فكانت في إحدى المرات إلى الجبل الغربي، ومرة أخرى إلى دار الخلافة (الآستانة) التي مكث فيها ما يقارب السنة، إلا أنه لم يكن يضيع وقته سدىً، بل كان علمه الديني والصوفي معه أينما رحل وحل، ففي دار الخلافة (انكبت عليه العلماء والأفاضل، وأخذوا عنه العلم والحديث، والإجازة في الطريقة الجزولية العيساوية، والإذن في قراءة دلائل الخيرات)[22]، ومع ذلك فإنه يعود في كل مرة إلى طرابلس مكرماً معززاً بفضل الله تعالى، فأولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

وبسبب هذا التفاني في خدمة الخلق، ووقوفه ضد جور حكام ذلك الزمان، ونصرته للمظلومين، فقد تعرض ـ إلى جانب النفي والتغريب عن بلاده ـ إلى إطلاق النار عليه بالبارود قبيل فجر ليلة الثلاثاء فاتح رمضان سنة 1288هـ (14/ 12/ 1871ف) وفارقت روحه المقدسة جسده الشريف بعد صلاة العصر من اليوم المذكور، ودفن بضريح جده الشيخ الصيد بقرية الهنشير شرقي طرابلس، ولم تذكر المصادر من فعل ذلك، ولكنه دون شك، من أهل الظلم والفساد الذين حاربهم، وهكذا نال الشهادة مقابل جهاده في قول الحق ونصرة المظلوم والوقوف في وجه الظالمين، رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته.

والقلم لا يتوقف عن تقييد هذه السيرة العطرة لعلم من أعلام التصوف في بلادنا، وما ذكرته عنه في هذه الورقات لا يوفِّيه حقه، فحياته وجهاده وآثاره العلمية ما زالت بحاجة إلى دراسات وأبحاث كثيرة، فما قدمته هو جهد المقل، وأرجو من الله تعالى أن يمكن الباحثين من القيام بذلك، والحمد لله رب العالمين.

---

(22) النفحات القدسية، ص14.



المعارف الإسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



د. خليفة محمد بديري
كُلِّيَّةُ الدَّعْوَةِ الإسْلامِيَّةِ

هيَ مصدرٌ قيَاسِيٌّ للفِعلِ الثُّلاثِيِّ المَزيدِ بالهَمزةِ، ويدور المستعمل من هذه المادة حَولَ مَعَانِي المَيْلِ وَالغمُوض وَالجَوْرِ والمُرَاوَغةِ، وهذهِ تَقْلِيبَاتُها السِّتَّةُ مُرَتَّبَةٌ هِجَائِيًّا مَصحوبةٌ بأشهر مَعَانيهَا.

1 ـ ح د ل

قالَ: حَدَلَ عليَّ حَدْلاً وَحُدُولاً: ظَلَمَنِي، ويقالُ: إنَّهُ لحَدْلٌ غيرُ عَدْلٍ، وفي الحديثِ: «القُضَاةُ ثلاثٌ: رَجلٌ عَلِمَ فعَدَلَ، فَذلِكَ الَّذي يحرزُ أمْوَالَ النَّاس وَيُحرزُ نفسَهُ في الجَنَّةِ، ورَجُلٌ عَلِمَ فَحَدِلَ، فَذلِكَ الَّذي يُهلِكُ النَّاسَ وَيهلِكُ نفسَهُ في النَّار. . .».

والحِدْلُ وَالإِدْلُ: وَجَعُ العُنُق مِنْ تَعَادِي الوِسَادَةِ. وقيلَ: الحَدَلُ بالتَّحريكِ: النَّظرُ في شِقِّ العَيْنِ، وحَادلنِي فلانٌ مُحَادَلةً، إذا رَاوَعَكَ.

وحَادَلتِ الأُتُنُ[1] مِسْحَلهَا: رَاوَغَتْهُ. قالَ ذُو الرِّمَّةِ: (طويل)

مِنَ العَضِّ بالأفْخَاذِ أوْ حَجَبَاتِهَا إذَا رَابَهُ اسْتِعْصَاؤُهَا وَحِدَالُهَا

(1) الأُتُنُ: حميرُ الوحش، مسحلها: فحِلها، وأصل المِسْحل: الناهق؛ من سَحَلَ يَسحَل. انظر اللسان، مادة (س ح ل).

وَالأحْدَلُ: الَّذي في مِنكَبَيْهِ وَرَقَبَتِهِ انكِبَابٌ أو إقبالٌ على صَدْرِهِ، وهوَ عَيْبٌ خِلقِيٌّ. ويقالُ: رَكِيَّة[2] حَدْلاءُ، أيْ: مَخَالفَةً عن قصْدِهَا.

والتَّحَادُلُ: الانحِنَاءُ على القوْس، ويقالُ للقوس: حُدَالٌ.

2 ـ ح ل د

الأرْجَحُ أنَّهَا مُهمَلة، إذ لمْ تَرِدْ في كِتابِ العَيْن[3].

3 ـ د ح ل

الدُّحْلُ: نقبٌ ضَيِّقٌ فمُهُ مُتَّسعٌ أسفلُهُ حتَّى يُمْشَى فيهِ مِيلٌ أو نحوُهُ ورُبَّمَا أنبتَ السِّدْرَ، أو مدْخلٌ تحتَ الجُرفِ أو في عُرْض خشبِ البئر في أسفلِهَا.

وقالَ الأصْمَعِيُّ: الدُّحْلُ: هوَّةٌ في الأرض وفي أسافِلِ الأوديةِ، فيها ضيقٌ ثمَّ تَتَّسَعُ.

والدَّحْلُ: المَصنعُ يجمعُ المَاءَ، قالَ الأزهَريُّ: «ورَأيتُ بالخلصَاء في نواحِي الدَّهناء دُحْلاناً كثيرةً دخلتُ في غير واحدٍ منهَا، وهيَ خَلائِقُ خلقَها الله تعالى تحتَ الأرض يذهبُ الدّحلُ منها سَكًّا[4] في الأرض قامَة، ثمّ يتلجَّفُ يميناً وشمالاً فمَرَّةً يضِيقُ ومَرَّةً يتَّسِعُ في صفاةٍ ملسَاء، ودخلتُ في دحلٍ منها، فلمَّا انتهيتُ إلى المَاءِ إذا جوٌّ منَ المَاء لم أقِفْ على سعَتِهِ وكثرتِهِ، لإظلامِ الدّحلِ تحتَ الأرض، فاستقيتُ معَ أصحابي منهُ ماءً عذباً صافياً زلالاً، لأنَّهُ ماءُ السَّماء مُسَالٌ إليهِ من فوق واجتمعَ فيهِ».

وجمعُهُ: أدْحُلٌ وأدْحَالٌ ودِحَالٌ ودُحُولٌ ودُحْلانٌ.

والدّحْلةُ: البئرُ، قالَ الرَّاجزُ:

---

(2) الرَكيّة: البئر تحفر وجمعها ركي. انظر اللسان، مادة (ر ك و).

(3) وجاء في تاج العروس: «إبلٌ مجاليدُ، أهمله الجوهري والجماعةُ، أي ولّت ألبانها»، ثم عقّب بقوله: «وقد تقدم له هذا المعنى بعينه: إبلٌ مجاليدُ فإن لم يكن تصحيفاً من بعض الرّواة فلا أدري».

(4) أيْ: مستقيماً لا عوج فيه. انظر اللسان، مادة (س ك ك).

نَـهَـيْـتُ عَـمْـراً وَيَـزِيـدَ وَالـطَّـمَـعْ
وَالـحِـرْصُ يَـضْـطَـرُّ الـكَـرِيـمَ فَـيَـقَـعْ
فِـي دَحْـلَـةٍ فَـلا يَـكَـادُ يُـنْـتَـزَعْ

أيْ: نَهيْتُهُمَا فقلتُ لهُمَا: إيَّاكمَا والطَّمعَ، فحذفَ، لأنَّ قولهُ: نهيتُ عمراً ويزيدَ في قوَّةِ قولِكَ: قلتُ لهُمَا إيَّاكمَا.

والدَّحِلُ: الدَّاهِيَةُ الخَدَّاعُ للنَّاس، وقالَ أبُو عَمرٍو: هُو الخَبُّ الخَبيثُ، وقيلَ: الدَّحِلُ هوَ الدَّهاءُ في كيْسٍ وحذقٍ.

والدَّحِلُ أيضاً: المُمَاكِسُ عندَ البَيعِ وهوَ الَّذي يُدَاحِلهُم ويماكِسُهُم حتّى يَستمْكِنَ من حاجَتِهِ.

والدَّحُولُ، كصَبُورٍ: الرّكيَّةُ الَّتي تُحفَرُ فيوجدُ ماؤُهَا تحتَ أجوالِهَا، والبئرُ الدَّحُولُ: هيَ الوَاسعةُ الجَوَانِبِ.

والدَّحُولُ: مَا ينصِبُهُ الصَّائدُ منْ خَشَبَاتٍ على رُؤُوسهَا خرق للحمر، والدَّحَّالُ: الَّذي يصيدُ بالدَّاحُول.

4 ـ د ل ح

دَلَحَ الرَّجُلُ كمَنَعَ يدلَحُ دَلَحاً: مَشَى بحمْلِهِ مُنْقبِضَ الخَطوِ غيرَ مُنْبسِطِهِ لِثِقَلِهِ عليهِ، وناقةٌ دَلُوحٌ: مثقلةٌ حِمْلاً أو موقرةٌ شحماً، وسَحَابةٌ دالِحةٌ: مثقلةٌ بالمَاءِ، وتَدَالَحَ الرَّجُلان الحِمْلَ بينهُمَا تدَالُحاً، أيْ: حَمَلاهُ بينهُمَا.

والدَّلاحُ منَ اللَّبَن: الَّذي يكثُرُ مَاؤُهُ حتَّى تُتَبَيَّنَ شبهتُهُ، ودلحْتُ القومَ ودلحْتُ لهُمْ وهوَ نحوَ من غسالةِ السَّقَاءِ في الرّقّةِ أرقُّ من السَّمارِ[5].

(5) السَّمَار: البن الممذوق بالماء، وقيل هو اللبن الذي ثلثاه ماء، وأنشد الأصمعيّ:
ولَـيَـأزِلَـنَّ وتَـبْـكُـوَنَّ لِـقَـاحُـهُ ... وَيُـعَـلَّـلَـنَّ صَـبِـيَّـهُ بِـسَـمَـارِ
وسمّرَ اللّبن: جعلهُ سماراً. انظر اللسان، مادة (س م ر).

5 ـ ل ح د

اللَّحْدُ: الشّقُّ الَّذي يكونُ في عُرض القَبرِ موضعَ الميِّتِ، لأنَّهُ قد أمِيلَ عن وسطِهِ إلى جانِبِهِ، ولَحَدَ القَبْرَ يلحدُهُ لحداً وألحَدَهُ، ولحَدَ لهُ: عمِلَ لهُ لحْداً، وفي حَدِيث دَفن النَّبيِّ ﷺ: «أَلْحِدُوا لِي لَحْداً»، ومنَ المَجَازِ: لَحَدَ إليهِ، مَالَ كالتَحَدَ التحَاداً، قيلَ: لَحَدَ في الدِّين يلحدُ، وألحَدَ: مَالَ وعَدَلَ، وقيلَ: لَحَدَ: مَالَ وجَارَ، وقالَ ابنُ السّكّيتِ: المُلحِدُ: العَادِلُ عن الحَقِّ المُدخِلُ فيهِ مَا ليسَ فِيهِ، يقالُ: قد ألحَدَ في الدِّين ولَحَدَ، أيْ: حَادَ عنهُ، وقرِئَ: «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ»[6]، والتحدَ مثلهُ، وألحَدَ: مَارَى وحَادَلَ، ومنهُ قولهُ تعَالى: والتحدَ مثلهُ، وألحَدَ: مَارَى وحَادَلَ، ومنهُ قولهُ تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾[7]، والبَاءُ زائدَةٌ، أيْ: إلحَاداً بظلم.

وقدْ ألحَدَ في الحَرَمِ: تَرَكَ القصْدَ فيمَا أُمِرَ بهِ ومَالَ إلى الظُّلْمِ، وأنشدَ: (رجز).

لَمَّا رَأى المُلْحِدُ حِينَ الحِمَا صَوَاعِقَ الحَجَّاجِ يُمْطِرْنَ الدِّمَا

واللُّحَادَةُ: المُزعَةُ منَ اللَّحم، يقالُ: مَا على وجهِ فُلانٍ لَحَادةُ لحمٍ ولا مزعةُ لحم، أيْ: مَا عليهِ شيءٌ منْ لحم لهزالِهِ.

ولاحَدَ فلانٌ فلاناً: اعْوَجّ كُلٌّ منهُمَا على صاحِبِهِ ومَالاً عن القصدِ. والمُلتحَدُ: المُلتَجَأُ.

6 ـ ل د ح

لَدَحَهُ كمنعهِ: ضَرَبَهُ بيدِهِ، والأرجَحُ أنَّهُ مهمَلٌ، إذ لمْ يرِدْ لهُ ذكرٌ في كِتابِ العَيْن[8].

---

(6) سورة النحل، الآية: 103، وسوف نستوفي المواطن التي وردت فيها هذه المادة في القرآن الكريم لاحقاً.

(7) سورة الحج، الآية: 25.

(8) جاء في اللسان: لدَحَهُ يَلْدَهُ لِدحاً: ضربه بيده، قال الأزهريُّ: والمعروف اللِّطحُ وكأنَّ الاء والدّالُ تعاقباً. انظر اللسان، مادة (ل د ح).

وقدْ ذُكِرَتْ هذهِ المَادةُ في القرآن الكريم ستَّ مَرَّاتٍ: ثلاثٌ منهَا بِصِيغةِ المُضَارعِ واثنتَان بصيغةِ اسم المفعولِ أو المَصدرِ الميمِيِّ، والسَّادسَةُ بصيغةِ المصدرِ، تَرِدُ مرتبَّةً حَسَبَ وُرُودِهَا بالمُصحَفِ:

1 ـ قولهُ تعَالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[9].

فَسَّرَهَا الإمَامُ الزَّمَخشرِيُّ بقولِهِ: «اتْرُكُوا تسمِيَة الَّذِينَ يمِيلُونَ عن الحَقِّ والصَّوابِ فيهَا فيُسمُّونهُ بغيرِ الأسمَاء الحُسنَى... أو أنْ يأبوا تسمِيتَهُ ببَعض أسمَائِهِ الحُسنى، نحوَ أنْ يقولُوا: يَاالله، ولا يقولُوا: يَا رحمَان، وقد قالَ الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ﴾[10].

..وقيلَ: إلحَادُهُمْ في أسمَائِهِ تسمِيَتهُمْ الأصْنَامَ آلهَةً واشتِقَاقَهُم اللاَّتَ منَ الله والعُزَّى منَ العَزيز»[11].

ومنَ مَعأني الإلحَادِ يُصبحُ علِماً لهُ بالغلبَةِ الشِّرْكُ باللَّهِ تعَالى، قالَ الرَّاغبُ الأصْفهانيُّ في مفردَاتِه: «الإلحَادُ ضَرْبَان: إلحادٌ إلى الشِّركِ بالله وإلحَادٌ إلى الشِّركِ بالأسْبَابِ، فالأوَّلُ ينَافِي الإيمانَ ويبطِلُهُ، والثاني يوهِنُ عُرَاه ولا يبطِلُهُ ومنْ هَذا النَّحو قولهُ: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[12]، وقولهُ: ﴿ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ﴾[13].

والإلحَادُ في أسمَائِهِ على وجْهَين: أحَدُهُمَا أنْ يوصَفَ بمَا لا يصِحُّ وصفُهُ بهِ، والثَّاني أنْ يتأوَّلَ أوصَافهُ على مَا لا يلِيقُ بهِ..»[14].

2 ـ قولهُ تعَالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[15].

---

(9) سورة الأعراف، الآية: 180.

(10) سورة الإسراء، الآية: 115.

(11) الكشاف 2، ص169 ـ 170.

(12) سورة الحج، الآية: 25.

(13) سورة الأعراف، الآية: 180.

(14) معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تح. نديم مرعشلي، (مطبعة التقدم العربي 28 نوفمبر 1972م/ 22 شوال 1392هـ)، ص468، مادة (ل ح د).

(15) سورة النحل، الآية: 103.

أشَارَ الزَّمخشريُّ إلى أصلِ الكلمَةِ، فقالَ: «...ويقالُ: ألَحدَ القبْرَ ولحدَهُ فهوَ مُلْحَدٌ ومَلْحُودٌ، إذا أمَالَ حفرَهُ عن الاستقامَةِ، فحفرَ في شقٍّ منهُ، ثمَّ استُعِيرَ لكلِّ إمَالةٍ عن الاستقامَةِ، فقالوا: ألَحدَ فلانٌ في قولِهِ، وألَحدَ في دينِهِ، ومنهُ المُلحِدُ، لأنَّهُ أمَالَ مذهَبَهُ عن الأديَان كلِّها، لمْ يملهُ عنْ دينٍ إلى دينٍ. والمَعنى: لسَانُ الرَّجُلُ الَّذي يُمِيلونَ قولهُم عن الاستقَامَةِ إليهِ لسَانٌ أعْجَمِيٌّ غيرُ مُبينٍ، ﴿وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَـرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾، ذو بَيَانٍ وفصَاحَةٍ ردّاً لقولهِم وإبْطالاً لفِعلِهِم»[16].

3 ـ قولهُ تعَالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَـٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَـٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ ۚ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[17].

وجَاءَ في تفسِيرهِ: «... الإلحَادُ: العُدُولُ عن القَصدِ، وأصْلُهُ إلحَادُ الحَافِرِ، وقولهُ: «بإلْحَادٍ بظُلْم» حَالان مترادفان، ومفعولُ «يُرِدْ» مَترُوكٌ، ليَتَنَاوَلَ كلَّ متناوَلٍ، كأنَّهُ قالَ: ومنْ يُرِدْ فيهِ مُرَاداً مَا، عادِلاً عن القصدِ ظالِماً... يعنِي أنَّ الوَاجبَ على منْ كانَ فيهِ أنْ يضبِطَ نفسَهُ ويسْلكَ طريقَ السَّدادِ والعَدلِ في جيمعِ مَا يهمُّ بهِ ويقصِدُهُ...»[18].

4 ـ قولهُ تعَالى: ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾[19].

وفسَّرَ مُلتحداً بقولِهِ: «مُلتجَأ تعدِلُ إليهِ إنْ هَمَمْتَ بذلِكَ»[20].

5 ـ قولهُ تعَالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ﴾[21].

قالَ الزَّمشريُّ: «يقالُ: ألَحدَ الحَافِرُ: إذا مَالَ عن الاستِقامَةِ، فحَفَرَ في

---

(16) الكشاف 2، ص593.
(17) سورة الحج، الآية: 25.
(18) الكشاف 3، ص151 ـ 152.
(19) سورة الكهف، الآية: 27.
(20) الكشاف 2، ص670.
(21) سورة فصلت، الآية: 40.

شقٍّ فاستُعِيرَ للانحِرَافِ في تأويلِ آياتِ القرآن منْ جِهةِ الصِّحَّةِ وَالاستِقامَةِ. . . »[22].

6 ـ قولهُ تعَالى: ﴿قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا﴾[23].

قالَ السَّمِينُ الحَلبي فِي تفسِيرهَا: «أيْ مَنجىً، إلا أنَّ اشتقَاقَهُ منَ اللَّحدِ وهوَ مثلُ: «لَو يَجِدُونَ مَلْجأً أوْ مَغَارَاتٍ أوْ مُدَّخَلاً»، فالمُلتحَدُ منْ جنس المُدَّخلِ»[24].

وجاءَ في المصْباح المنيرِ مادَّة (ل ح د): «. . . قالَ بعضُ الأئمَّةِ: والملحِدُونَ في زمَاننَا هُمُ الباطنيَّة الَّذينَ يدّعُونَ للقُرآن ظاهِراً وباطِناً وأنَّهمْ يعلمونَ البَاطنَ، فأحَالوا بذلكَ الشَّريعة، لأنَّهم تأوَّلوا بمَا يخالِفُ العَرَبيَّة الَّتي نَزَلَ بهَا القرْآنُ».

ولا يتسِعُ المقامُ للخوض في لُجج الإلحادِ بمعناهُ الَّذي غدَا لهُ عَلَماً بالغلبةِ أو كادَ، وفي الوقتِ ذاتهِ لا يجوزُ تجاهُلهُ بالكلَّيَّةِ، رائدُنَا في ذلك أنَّهُ يكفي منَ القلادةِ ما أحاط بالعُنق، وأقبسُ من كتابِ (عقائدِ المفكِّرين) شذراتٍ موافقةً للغرض يقولُ الكتابُ المذكورُ: «ولمَّا سُئلَ داروين عنْ عقيدتهِ الدّينيَّةِ سنة 1879م قالَ في خطابٍ إلى مستر فوردايس Fordyce صاحبِ كتابِ (ملامحُ من الشُّكوكيَّةِ): إنَّ آرائيَ الخاصَّة مسألةٌ لا خطر لها. . ولكنَّك سألتني فأسمح لنفسي أن أقولَ: إنني متردِّدٌ ولكنّي في أقصى خطراتِ هذا الترددِّ لم أكن قطُّ ملحداً بالمعنى الَّذي يُفهَمُ فيه الإلحادُ على أنَّهُ إنكارٌ لوجودِ الله فأحسبُ أنَّ وصفَ اللاأدري يصدقُ عليَّ في أكثر الأوقاتِ لا في جميعِها كلَّما تقدَّمت بي الأيَّام»[25].

وأبان العقَّادُ أنَّ أسبابَ الإنكار الكبرى أو الإلحاد منذ القرن السَّادس عشر

---

(22) الكشاف 4، ص207.

(23) سورة الجن، الآية: 22.

(24) عمدة الحفاظ في شرح أشرف الألفاظ، للسمين الحلبي، جـ4، ص2375.

(25) انظر عقائد المفكرين في القرن العشرين لعباس محمود العقاد (طبعة المكتبة العصرية بيروت)، ص45.

أو السابع عشر هي مسألة دوران الأرض ومسألة القوانين الماديَّةِ ومسألة التطوُّر ومسألة الأديان المقارنة وقضيَّةُ الشرّ وعلاقتها بالقدرة الإلهيَّةِ وكانت جميعها قد اتخذت حجَّة على بطلان العقائدِ، ما عادت كذلك. بل أصبحت مثاراً للشكِّ في الإنكارِ (الإلحادُ)[26].

وكانَ في البلادِ العربية والإسلامية صدى لما في الغربِ لأسبابٍ معروفةٍ تلقّفته طائفةٌ نعتهم صاحبُ موسوعةِ القرن العشرين في مقالٍ له بالأهرام بأنَّهم نوابغُ البلادِ الإسلاميَّة، يقولُ: «وقد اتَّصلَ الشرقُ الإسلاميُّ بالغربِ منذُ أكثرَ من مائة سنةٍ، فأخذَ يرتشفُ من مناهلِهِ العلميَّةِ ويقتبسُ من مدنيَّتِهِ المادّيّةِ فوقفَ في ما وقفَ عليهِ على هذه الميتولوجيا (الأساطير)، ووجد دينهُ ماثلاً فيها فلم ينبس بكلمةٍ، لأنَّه يرى الأمرَ أكبر من أن يحاوله، ولكنَّهُ استبطنَ الإلحادَ متيقّناً أنَّه مصيرُ إخوانهِ كافةً متى وصلوا إلى درجته العلميَّة»[27].

ثمّ قال: «وقد نبغ في البلادِ الإسلاميَّةِ كتاب وشعراءَ وقفوا على هذه البحوثِ العلميَّةِ فسحرتُهم فأخذا يهيِّئونَ الأذهان لقبولها دسّاً في مقالاتهم وقصَائدهم غيرَ مصارحينَ غير أمثالهم تفادياً من أن يُقاطعوا أو يُنفَوا من الأرض»[28].

وهكذا فقد كانَ أساس الإلحادِ العصريِّ الدَّعوى الَّتي تجعلُ الثِّقة العلميَّة مقصورةً على التَّجربةِ وتفضِّلها على البراهين العقليَّة المنطقيَّةِ، ويعدُّ الدّكتور شبلي شميِّل[29] من أبرزِ من نشرَ فكرة الإلحادِ في البلاد العربيّة بحماسةٍ وصراحةٍ حتى إنّهُ سمَّى الإيمانَ بالأديان إيماناً بالمعجزة نقيضة العقل، فما الحالُ اليومَ؟ شرحُ ذلكَ قد يطولُ.

---

(26) المصدر السابق، ص64 ـ 65، بتصرف.

(27) نقلاً عن كتاب (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين)، لمصطفى صبري، دار إحياء التراب العربي، بيروت، جـ1، ص165.

(28) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(29) ينظر المصدر السابق، جـ4، ص39، 37، 9.



د. خليفة محمّد خليفة بديري
كُلِّيَّةُ الدَّعْوَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

أ ـ إلحاف:

يجدر بنا قبل أن نجزم بمعناها أن ندرس جذرها الثلاثي وما استعمل من صيغها المزيدة، فالمادة المجردةُ (ح ف ل) مستعملةً في تقاليبها الستة، تدلّ في عمومها على معاني الاجتماع والشمول والتأكيد والملازمة، ولنتناولها مرتبة بحسب أسبقها مدرجاً ـ أسوة بالخليل بن أحمد رحمه الله[1].

أولها: (ح ف ل) والحَفل: الجمع الكثير، ويقال: احتفل القوم احتفالاً، إذا اجتمعوا وحفلتُ اللبنَ في خِلف الناقة أو ضَرع الشّاة، أحفله تحفيلاً، إذا تركتها أيّاماً لا تحلبها.

وهذا أمر لا أَحفِل به ولا أَحفِلُه، أي: لا أباليه، قال لبيد: (من الرمل):

فمتى أهلكْ فلا أحفِلُهُ بَجَلِي الآنَ من العيشِ بجلْ

ورجلٌ ذو حَفْلَةٍ، إذا كان مبالِغاً فيما أَخَذَ فيه من الأمور، واحتفل لنا فلانٌ، إذا أحسن القيامَ بأمورهم.

(1) اعتمدت في هذه الفقرة على معجم العين للخليل، والجمهرة لابن دريد، ولسان العرب بصورة رئيسة، ونظر لكثرة طبعات هذه المعجمات والتصرف فيها تجريا غالباً وإخراجها بعيدة عن الصورة التي أرادها مؤلفوها، ثم تصرفي في مادتها وفقاً لما يقتضيه المقام، فإنني أكتفي بإحالة القارئ الطلعة إلى المادة فقط.

وجاءوا في جمع حفلٍ، أي كثير، والمَحْفَلُ: الجمع من الناس، ويُجْمَعُ محافلَ، وجاء بنو فلان بحفِيلهم، أي: بأجمعهم، ويقال: تعالوا بأجمعِكُمُ الأحفلىٰ، يريد الجماعة، قال الشاعر: (من الرمل).

نحنُ في المَشتاةِ ندعو الأَحْفَلَىٰ   لاَ تَرَى الآدبَ فينَا يَنْتَقِرْ[2]

والتحفيلُ: التزيينُ، والتّحفل: التّزيّن، وتحفّلي، أي: تزيّني.

ثانيها: (ح ل ف) الحلف من قولهم: حلفتُ له أحلِفُ حِلْفاً وحَلِفاً، وهو ـ مزيداً بالألف أو بها والتاء ـ حالف وتحالف، يعني أنّ شخصين أو فريقين تقاسما على أن يفي كلّ واحد منهما للآخر؛ فغدا حليفا له، والجمع: حُلَفَاءُ.

ولمَّا التُزِمَ ذلك في الأحلافِ التي كانت تقامُ بين العشائرِ والقبائلِ تُوُسِّعَ في الدلالة فصارَ كلّ شيءٍ لزمَ شيئاً لم يفارقْهُ حليفَهُ، حتّى قيل: فلانٌ حليفُ الجودِ وحليفُ السّهرِ.

قال جرير: (من الطويل)

مُحَالِفُهُمْ جوعٌ قديمٌ وذِلّةٌ   وبئسَ الحليفانِ: المذلّةُ والفقرُ

والحليفان: أسد وغطفان اسم لازم لهاتين القبيلتين.

قال زهير: (من الطويل)

إذَا حلّ أحياءُ الحليفينِ حَوْلَهُ   بِذِي لَجَبٍ لَجَّاتُهُ وَصَوَاهِلُه

لَجّاتُه: جمع لَجّةٍ وهو اختلاطُ الأصواتِ، وَاللّجَبُ: اختلاطُ الأصواتِ أَيضاً.

ثالثها: (ف ح ل) الفَحْلُ من الإبل وغيره: الذّكرُ المُسْتَفْحَلُ، واستفحلَ الأمرُ: إذا غلُظ، ويقالُ: هو فحلٌ بيّنُ الفِحَالَةِ والفُحُولَة.

والفِحْلَةُ: افتحالُ الإنسانِ فحلاً لدوابّهِ، قال الراجز:

نحنُ افْتَحَلْنَا جُهْدَنَا لم نَأْتَلِهْ

---

(2) ثمة رواية أكثر شهرة للبيت وقع فيها (ندعو الأجفلى)، بالجيم، والمعنى قريب.

وفحلٌ فحيلٌ: كريمُ المُنْتَجَبِ، وجمعُ فحلٍ: فُحُولْ وفُحَولَةٌ، وفحولُ الرّجالِ: ذوو النّجدة منهم، قال الشاعر: (من الطويل)

ونحنُ بنُو الشّيخِ الذي سألَ بولُهُ   بكلِّ بلادٍ لاَ يَبُولُ بها فَحْلُ

وقيل لجحا: عَلَى مَنْ فِحَالَتُكَ؟ قال: عَلَى أُمِّي وَأُخَيّاتِي!

يضرب في مَنْ قوّتُهُ على الضّعيفِ.

وفي الأثر: تَفَحّلَ لِعُمَرَ رضيَ الله عنه أمراءُ الشامِ؛ تكلّفُوا له الفُحُولَةَ في الملبسِ والمَطْعَمِ فَخَشّنُوهَمَا.

رابعها: (ف ل ح) والفَلَحُ والفلاحُ: البقاءُ، قال الراجز:

لَو كانَ حَيٌّ مُدْرِكَ الفَلاَحِ

أَدْرَكَهُ مُلاَعِبُ الرِّمَاحِ

ويقال: أَفلحَ وأنجحَ، إذا أدرك مطلوبه، ومنه «حي على الفلاح»، أي: هلمّ على بقاءِ الخيرِ، وفي الحديث: «كُلُّ قومٍ عَلَى زينةٍ من أمرِهِم وَمَفْلَحَةٍ من أَنفُسِهِمْ»، وهو في معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[3].

وأَحْسَبُكَ مِن فلاّحةِ اليمنِ، وهمُ الأكرةُ لأنّهم يُفْلِحُونَ الأرضَ، أي: يَشُقُّونَهَا، وفي المثل: «الحديدُ بالحديدِ يُفْلِحُ»، والفَلْحُ: الشّقُّ في الشّفةِ السُّفْلَى، وتقولُ: فلان فلحسٌ يَشَمُّ وَيَلْحَسُ، وهو الكلبُ، ويُوصَفُ به الحريصُ.

خامسها: (ل ح ف) اللّحْفُ: تَغْطِيَتُكَ الشّيَء باللِّحافِ، تقول: لَحَفْتُ فلاناً لِحَافًا، والتحفتُ بالثّوبِ التحافا، ولَحَفْتُ بهِ غيرِي.

قال طرفة: (من الرّمل)

ثُمَّ رَاحُوا عَبَقُ المِسْكِ بِهِمْ   يَلْحِفُونَ الْأَرْضَ هُدَّابَ الأُزُرْ

وكلُّ ثوب التحفتَ به فهو مِلْحَفٌ، وَأَلْحَفَ السائلُ يُلْحِفُ إِلحافاً، إذا ألحَّ

---

(3) من الآية 53 سورة المؤمنون، ومن الآية 32 سورة الروم.

وَأَبْرَمَ في المسألةِ، والإلحافُ هنا هو بيتُ القصيدِلنا، وسوف يُخَصُّ بمزيدٍ مِنَ الإيضَاحِ فيما بعدُ.

سادسها: (ل ف ح) اللّفْحُ من قولهم: لَفَحَتْهُ النّارُ تَلْفَحُهُ لَفْحاً وَلَفَحَاناً، إذا أصابَهُ حرُّهَا، وكذلك كلُّ شيءٍ أصابَكَ حَرُّهُ فَقَدت لَفَحَكَ لَفْحاً وَلَفَحَاناً، وَلَفَحْتُ فلاناً بالسّيفِ وَنَفَحْتُهُ بِهِ، إذا ضَرَبْتَهُ بهِ ضربةً خفيفةً، والسَّمُومُ تَلْفَحُ الوجهَ لَفْحاً، إذَا غيّرتْهُ، قال الزّجّاجُ في قوله تعالى: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ﴾[4]، «يلفَحُ وينفَحُ في معنًى واحدٍ إلاّ أنَّ اللّفحَ أعظمُ تأثيراً»[5]. يؤكد هذا المعنى خاتمة الآية: ﴿وَهُمْ فِيهَا كَـٰلِحُونَ﴾[6]، وقد فسّرها بقوله: «والكالِحُ: الذي قد تَشَمَّرتْ شَفَتُهُ عن أسنانه، نحو ما ترى من رؤوسِ الغنم إذا مسّتها النار فبرزتِ الأسنانُ وَتَشَمَّرتِ الشَّفَاهُ»[7].

وقد قال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَـٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا ظَـٰلِمِينَ﴾[8].

وفسّر الزّجّاج ذلك بقوله: «أي: إن مسّهم أدنى شيء من العذاب»، وعلّل السمين الحلبيّ مجيئه في تلك الآية بـ «أنّ اللّفحَ أشدُّ من النّفحِ ولذلك أُتِيَ به هُنَا دون النّفِح، لأنّ المقامَ مقامُ تهويلٍ، وأُتِيَ بالنّفحِ هناك ـ يشير إلى آية الأنبياء ـ تنبيهاً على أنّهم إذا أصابَهُمْ أَدْنَى شيءٍ من ذلكَ استغاثُوا وَجَأَرُوا، ومن ثم نكّرت النّفحة للتّقليل»[9].

ب ـ مادّة (ل ح ف) مجرّدة ومزيدة ومعانيها

استقريت من هذه المادّة اثنتي عشرة صيغة وهي كما يلي:

---

(4) سورة المؤمنون، الآية: 104.

(5) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تح: عبد الجليل عبده شلبي، ط1، جـ4، (عالم الكتب 1988م/ 1408هـ)، ص23.

(6) سورة المؤمنون، الآية: 104.

(7) معاني القرآن وإعرابه للزجاج 4: 23.

(8) سورة الأنبياء، الآية: 46.

(9) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، وللسمين الحلبي، تح، عبد السلام الترونجي، ط جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ط1، ج4، (جمادى الآخرة 1424/ 1995) ص2390.

1 ـ فَعْل: لَحْف، اللّحْفُ: تَغْطِيتُك الشيءَ باللّحافِ.

2 ـ فِعْل: لِحْفُ الجبلِ، ما حَزُنَ مِن سُفُوحِهِ.

3 ـ فِعْلَه: لِحْفَة، يُقَال: فُلاَنَةُ حَسَنَةُ اللِّحْفَةِ.

4 ـ فَعَل: لَحَفَ، يُقالُ: لَحَفَهُ لِحَافاً: ألبسَهُ إيّاهُ.

5 ـ فِعَال: لِحَاف، اللِّحَافُ والمِلْحَفُ والمِلْحَفَةُ: اللّبَاسُ الذي فوقَ سائرِ اللباسِ مِن دِثَارِ البردِ ونحوِه.

6 ـ أَفْعَلَ: أَلْحَفَ، أَلْحَف فُلاناً: اشترى لَهُ لِحَافاً أو أَلْبَسَهُ إيّاهُ، وأَلْحَفَ الرَّجُلُ: إذا جرّ إزَارَهُ عَلَى الأرضِ خُيَلاَءً وبطراً.

وأَلْحَفَ الرّجلُ ضيفَهُ، إذَا آثَرَهُ بِفِرَاشِهِ ولِحَافِهِ في الحَلِيتِ (الصّقيع).

وَأَلْحَفَ السَّائِلُ: أَلَحّ، والإلحافُ: المصدرُ القياسِيّ للفعلِ «ألحفَ»، والمُلْحِفُ: اسمُ الفاعلِ منهُ أيضاً، ومنهُ قولُ بشَّارِ بنِ بُرْدٍ: (من الرجز)

الـحُـرُّ يُـلْـحَـي وَالْـعَـصَـا لِـلْـعَـبْـدِ

وَلَـيْـسَ لِـلْـمُـلْـحِـفِ مِـثْـلُ الـرَّدِّ

7 ـ فَعّل: لحّفَ الرّجلُ، مثل أَلْحَفَ، إذَا جَرّ إزَارَهُ لِلْخُيَلاءِ والْبَطَرِ.

8 ـ فَاعَلَ: لاحَفَ، لاحَفَهُ مُلاَحَفَةً: كَانَفَهُ وَلاَزَمَهُ، تَقُولُ: فُلاَنٌ يُضَاجِعُ السّيفَ ويُلاَحِفُهُ.

9 ـ فَعِيل: لَحِيف، اللّحيفُ واللِّحافُ: فرسانِ لرَسول الله ﷺ.

10 ـ افْتَعَلَ: التحف به التحافاً: اتّخذه لِحافاً، ومن ذلك الحديث الشريف: «وَهُوَ يُصَلِّي في ثوبٍ مُلْتَحِفاً بِهِ وَرِداؤُهُ مَوْضُوعٌ».

11 ـ تفعّل: تلحّف، مثل التحف.

12 ـ مِفْعَل ومِفْعَلَة: مِلْحَف وَمِلْحَفَة، مَرّ أنّهما مراد فتان لِلِّحَافِ.

ولم ترد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة وقد جاءت بصيغة المصدر في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾[10].

(10) سورة البقرة، الآية: 273.

جـ ـ فما اشتقاقها؟

لنعرض قبل الإجابة عن هذا السؤال إلى رأي ثلّة من أشهر العلماء في ذلك.

قال أبو إسحاق إبراهيم بن السّريِّ الزّجاج ت 311هـ في تفسير الآية المذكورة: «ومعنى ألحف، أي: اشتمل بالمسألة وهو مُسْتَغْنٍ عنها، واللِّحَافُ من هذا اشتقاقُه؛ لأنَّهُ يَشْمَلُ الإنسانَ في التّغْطِيَة»[11].

وقال القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطيّة الأندلسي ت 546هـ: «والإلحافُ والإلحاحُ بمعنًى واحد، وقال قوم: هو مأخوذٌ من أَلْحَفَ الشيءَ إذا غَطّاه وَعَمَّهُ بالتّغطيةِ، ومنه اللّحافُ، ومنه قول ابن [أحمر]: (من الوافر)

يَظَلُّ يَحُفُّهُنَّ بِقَفْقَفَيْهِ ... وَيُلْحِفُهُنَّ هَفْهَافاً ثَخِيناً

يصفُ ذكرَ نَعام يَحْضِنُ بيضاً، فكأنّ هذا السّائلَ المُلِحّ يَعُمّ النّاسَ بِسُؤَالِهِ فَيُلْحِفُهُمْ ذَلِكَ. .»[12].

أما القرطبي فيقول: «واشتقاق الإلحافِ من اللِّحافِ؛ لاشتماله على وجوهِ الطّلبِ في المسألةِ كاشتمالِ اللّلحافِ من التّغطيةِ، أي: هذا السائل يَعُمّ الناس بسؤاله فَيُلْحِفُهُمْ ذَلِكَ. . .»[13]. وذكر بيت ابن أحمر السابق شاهداً على ذلك، مفسّراً إياه بنحو ما ذكر ابن عطية. وسار على المنوال نفسه السّمينُ الحلبي فقال: «واشتقاقُهُ مِنَ اللّحافِ، لأنه ـ أي السائل المُلْحِفُ المُلِحُّ ـ يشتملُ الناسَ بمسألتِهِمْ وَيَعُمُّهُم كما يَشْتمِلُ اللحافُ مَنْ تَحْتَهُ وَيُغَطِيه. .»[14].

---

(11) معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل شلبي !: 357.

(12) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: المجلس العلمي بفاس، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ط1، جـ2 (1975م/ 1395هـ)، ص340.

(13) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت671، ط1، جـ3 (1952م/ 1372هـ)، ص342.

(14) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأبي العباس أحمد بن يوسف بن إبراهيم السمين الحلبي، تح: علي محمد معوض وزملائه، ط1، المجلد الأول (دار الكتب العلمية، =

ثم ذكر بيت ابن أحمر أيضاً مقدّماً له بذكر معناه، وقال: «وقال آخر في المعنى: (من الرمل)

ثُمَّ رَاحُوا عَبَقُ المِسْكِ بِهِمْ يُلْحِفُونَ الأَرْضَ هُدَّابَ الأُزُرْ[15]

أي: يُلْبِسُونَهَا الأرضَ كإلباسِ اللحافِ للشيءِ، وقيل: اشتقاقٌ مِنْ لِحْفِ الْجَبَلِ وهو المكانُ الخَشِنُ، ومجازُهُ أنّ السّائِلَ لِكَثْرَةِ سُؤَالِهِ كَأَنَّهُ اسْتَعْمَلَ الخُشُونَةَ في مسألتِهِ، وقيل: بل هيَ مِنْ لَحَفَنِي فلانٌ، أي: أعطانِي فضلَ مَا عِندَهُ، وهو قريبٌ من معنى الأوَّلِ»[16].

وَقَفّىٰ عليهم ابنُ حَجَر العسقلاني ت 852هـ، فقال: «. . . واشتقاقُ أَلْحَفَ من اللِّحَافِ، لأنه يشتملُ عَلى وُجُوهِ الطّلَبِ في المسألةِ كاشْتِمَالِ اللِّحَافِ في التَّغْطِيَةِ»[17].

وَأُرَجّح الرأيَ القائلَ بأنَّ الإلحافَ إنّما هو مُشتَقٌّ مِنَ اللّحاف، على عكس رأيِ الزّجّاج أقدِم مَا أُثْبِتَ فِي هذا البحثِ من آراءَ بالخُصُوصِ، ولكنّهُ اشتقاقٌ سَمَاعيٌّ؛ لأَنّ القياسيَّ مَا كَانَ من أسماءِ المعانِي (المصادر)، أمَّا أسماءُ الذَّوَاتِ، أي ما هُوَ مُدْرَكٌ بالحواسِّ فلا يُشْتَقُّ منْهَا شيءٌ، بَيْدَ أنّ ما جاءَ من ذلكَ عمّن يُوثَقُ بِهِ منَ العربِ فهو مقبولٌ غيرُ مردودٍ، ولا يُخَطّأُ مُسْتَعْمِلُه، ومعجماتُ اللّغةِ مَظِنّةُ وُجُودِهِ، ويُنَصّ عَلى أنّ بابَهُ السَّمَاعُ فلا يجوزُ القياسُ عليه ولا احتذاؤُهُ[18]، على أنّ رأيَ الزّجّاج هنا يُمْكنُ أن يُلْتَمَسَ لَهُ وجهٌ وهو أنّ أحدَ

= بيروت 1994م/ 1414هـ)، ص657 ـ 659، وانظر أيضاً عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للسمين، تح: عبد السلام التونجي، طبعة جمعية الدعوة الإسلامية، ط1، جـ4 (ديسمبر 1995م/ جمادى الآخرة 1414هـ)، ص2357.

(15) البيت لطرفة بن العبد كما مر في صفحة 3 من هذه الورقة.

(16) المصدر السابق نفسه (الدر المصون. . .).

(17) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، طبعة بيت الأفكار الدولية، جـ1، 65 كتاب التفسير، 2 ـ سورة البقرة، 48 ـ باب «لا يسألون الناس إلحافاً»، ح4539، ص2733.

(18) جاء في باب اللبس في تهذيب الألفاظ لابن السكيت بعناية لويس شيخو (المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1895م)، ص679 ما نصه: «وقال ابن الأنباري: قال أبي: تخفّفت من الخُفِّ، وتنعلتُ: من النّعْلِ، وتوسَّدْتُ الوسادَةَ، وارتفقتُ بالمرفقةِ، والتحفت باللِّحافِ وتلحّفتُ أيضاً.

مَعَاني الاشتقاقِ أنْ يُوجَدَ تشابُهٌ كبيرٌ بينَ لَفْظَيْنِ أو عدّةِ ألفاظٍ دُونما جَزْمٍ بأنَّ بعضَهَا مُسْتَخْرَجٌ مِن بَعْضٍ، مَا لم يكنِ الزّجّاجُ قَدت تبنّىٰ رَأْيَ الكُوفِيّينَ فِي أنّ الفِعْلَ المَاضِيَ هُوَ أصلُ المُشْتَقّاتِ، وهو أَمْرٌ بَعِيدٌ لأنَّهُ ثَانِي ٱثْنَيْنِ انْتَهَتْ إِلَيْهِمَا الرِّيَاسَةُ فِي النَّحْوِ بَعْدَ المُبَرّد، وَقَد نَعَتَهُ السِّيَرافِيُّ بِأَنّهُ «. . . كَانَ أَشَدَّ لُزُوماً لِمَذْهَبِ البَصْرِيِّينَ. . »[19].

وأقرّر في هذه العُجالة واثقاً أنّ كلمةَ الإلحاف ـ بمعناها الواردِ في الآية الكريمة: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًاۗ﴾ إنما هي كلمةٌ إسلاميّةٌ خالصَةٌ، لا يَمْلِكُ المُتَأمِّلُ المُنْصِفُ في الكلامِ السابقِ إلاّ أن يُسَلِّمَ بذلك، وَيُقَوِيّ هذا الرّأيَ كثرةُ ما وردَ من هذهِ المادَةِ في الحديثِ الشّريفِ، في صيغٍ متعدّدةٍ، من ذلك مثلاً، مَا جاء في باب فضَائل عائشة رضيَ الله عنها من كتاب الجامع الصحيح للإمام البخاري، وفيه قولُه ﷺ لأمِّ سلمةَ رضي الله عنها وقد ناشدته بلسان زوجاتِهِ أن يَأْمُرَ الناسَ بأن يُهْدُواإليه حيثما كان ثلاثَ مرّاتٍ، أَعْرَضَ عنها في اثْنَتَيْنِ منْهَا، وقال لها في الثالثة: «يا أَمَّ سَلَمَةَ لاَ تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ: فإِنّهُ وَالله مَا أُنْزِلَ عَلَيّ الوَحْيُ وَأَنَا فِي لِحَافِ امْرأَةٍ مِنْكُنّ غَيْرِهَا»[20].

وذكر السّرقسطيّ من حديث عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «إنْ كَانَ الوَحْيُ لَيَنْزِلُ عَلَى رَسُولِ الله ﷺ وَأَنَا وَإِيّاهُ تَحْتَ لِحَافٍ وَاحِدٍ»[21].

وأثبت البخاريّ أيضاً المّادة نفسها في صدر صفحة ترجمة كتابين من صحيحه، نَصُّ أولاهما: «كتابُ الزكاة، بابُ قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًاۗ﴾ وكم الغنى»[22] وجاء فيه حديث أبي هريرة رضي الله عنه:

---

(19) أخبار النحويين البصريين، لأبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، تح: د. محمد إبراهيم البنا، سلسلة من عيون التراث، رقم 4، (دار الاعتصام، القاهرة 1985م/ 1405هـ)، ص113.

(20) انظر كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ط1، جـ1، (دار الأفكار الدولية 20 ـ 6 ـ 1999م/ 7 من ربيع الأول 1420هـ)، ص1694، 62 ـ كتاب الصحابة، 30 ـ باب فضل عائشة رضي الله عنها، حديث رقم 3775.

(21) كتاب الدلائل في غريب الحديث، لأبي محمد القاسم بن ثابت السرقسطي، تح: محمد بن عبد الله القنّاص، ط1، جـ3 (مكتبة العبيكان بالرياض 2001م/ 1422هـ)، ص1140.

(22) انظر فتح الباري 1: 893.

«لَيْسَ المسكينُ الذِي تَرُدُّهُ الأكلةُ والأكلتانِ ولكنَّ المِسْكِينَ الذِي ليسَ لَهُ غِنًى وَيَسْتَحْيِي، أَوْ لاَ يَسْأَلُ النّاسَ إِلْحافاً[23].

وأثبت ابنُ حجرٍ في شرحه ما رواه النّسائِيُّ من طريقِ عبد الرحمنِ بنِ سعيدٍ الخُدْرِيّ، «. . . سَرّحَتْنِي أُمِّي إِلَى النّبيّ ﷺ ـ يعني لِأَسْأَلَهُ مِن حاجةٍ شديدةٍ ـ فَأَتَيْتُهُ وَقَعَدْتُ، فاسْتَقْبَلَنِي فقال: «مَنِ ٱسْتَغْنَى أَغْنَاهُ الله، الحديثُ»، وزاد فيه: «وَمَنْ سَأَلَ وَلَهُ أُوقِيَّةٌ فَقَدْ أَلْحَفَ»، فَقُلْتُ: نَاقَتِي خَيْرٌ مِنْ أُوقِيّةٍ، فَرَجَعْتُ وَلَمْ أَسْأَلْهُ[24].

قال ابنُ حجر: «وَقَدْ أخرجهُ ابنُ حِبّانَ فِي صَحِيحِهِ بلفظِ «فَهْوُ مُلْحِفٌ» وفي الباب ـ أي باب الزكاة من صحيح البخاري ـ عن عمرو بن شعيب، عن أبيهِ عن جدِّهِ، عن النّسائِيّ بلفظ «فَهْوَ الْمُلْحفُ».

وعن عطاءِ بنِ يسارٍ، عن رجلٍ من بني أسدٍ لهُ صحبةٌ، في أثناءِ حديثٍ مرفوعٍ قال فِيه: «مَنْ سَأَلَ منكُمْ وَلَهُ أُوقِيّةٌ أَوْ عِدْلُهَا فَقَدْ سَأَلَ إِلْحَافاً»[25].

أما الترجمةُ الأخرى التي ضَمّنَهَا الإمامُ البُخَارِيُّ آيَةَ «الإلحاف» فهي في كتاب التفسير، باب «لا يسألون الناس إلحافاً[26]، وعرضَ ابنُ حجر لشرح معناها وتكلّم عن اشتقاقها[27]، وأعربها فقال: «وانتصبَ «إلحافاً» على أنّهُ مصدرٌ في موضع الحالِ، أي: لا يَسْأَلُونَ في حالِ الإلحافِ، أو معفولٌ لِأَجْلِهِ، أي: لا يَسْأَلُونَ لأجلِ الإلحافِ»[28]،

وتساءل: «وَهَلِ المُرَادُ نفيُ المسألةِ لاَ يَسْأَلُونَ أَصْلاً، أو نفيُ السُّؤَالِ

---

(23) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(24) انظر الباري، 24 ـ كتاب الزكاة، 50 ـ باب الاستعفاف عن المسألة، ص891.

(25) انظر الباري، 24 ـ كتاب الزكاة، 53 ـ باب قوله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًاۗ﴾، وكم الغنى، ص893.

(26) فتح الباري، 65 ـ كتاب التفسير، سورة البقرة، 48 ـ باب لا يسألون الناس إلحافاً، ص1952.

(27) انظر إلى ما يتعلق باشتقاقها.

(28) فتح الباري، 65 ـ كتاب التفسير، سورة البقرة، 48 ـ باب لا يسألون الناس إلحافاً، ص1952.

بالإلحافِ خَاصّةً؛ فَلاَ يَنْتَفِي السُّؤَالُ بِغَيْرِ إِلْحَافٍ؟ فِيهِ احتمالٌ، وَيُحْتَمَلُ أن يكونَ المرادُ لَوْ سَأَلُوا لم يَسْأَلُوا إلحَافاً، فَلاَ يَسْتَلْزِمُ الوُقُوعَ»[29].

وَلَعَلَّ فِي إِيرَادِ كُتُبِ اللُّغَةِ بَيْتَي الرَّجْزِ لِبَشّارِ بْنِ بُرْدٍ شاهداً لِصِيغَةِ اسم الفاعِلِ مِنَ الإِلْحَافِ دَلِيلاً عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُتَوَسّعْ فِي اسْتِخْدَام هذِه المّادةِ إلاّ بَعْدَ الإِسْلاَمِ وَإِلاّ لَو وَجَدُوا فِي الشِّعْرِ الْجَاهِلِيّ أَوِ الإِسْلاَمِيِّ فِي فَتْرَةِ الاِسْتِشْهَادِ لَذَكَرُوهُ.

وقد عثرتُ مصادفةً في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني على ما يفيد تَدَاوُلَ هذه المادّةِ بين الأدباء.

فقد جاء في أخبار أبي نواس وجنان ما نصه: «عن عون بن محمد قال: حدثني الجماز، قال: كنتُ عندَ أَبِي نُوَاسٍ جالساً إِذْ مَرّت بِنَا امْرَأَةٌ مِمّن يُدَاخِلُ الثَّقَفِيِّينَ، فَسَأَلَهَا عَن جِنَانٍ وَأَلْحَفَ فِي الْمَسْأَلَةِ واسْتَقْصَى، فَأَخْبَرَتْهُ خَبَرَهَا..»[30].

وفي أخبار يونسَ بنِ الخيّاط[31]: «كان يونس بن الخيّاط عاقاً لأبيه، فقال أبوه فيه: (من المنسرح)

يُونُسُ قَلْبِي عَلَيْكَ يَلْتَهِفُ وَالْعَيْنُ عَبْرَىٰ عُيُونُهَا تَكِفُ

تُلْحِفُنِي كُسْوَةَ الْعُقُوقِ فَلاَ بَرِحْتَ مِنْهَا مَا عِشْتَ تَلْتَحِفُ

أُمِرْتَ بِالْخَفْضِ لِلْجَنَاحِ وَبِالبِرِّ(م) فَقِ فَأَمْسَى يَعُوقُكَ الْأَنَفُ

وَتِلْكَ وَاللَّهِ مِنْ زَبَانِيَةٍ إِنْ سُلِّطُوا فِي عَذَابِهِمْ عَنُفُوا

فأجابه ابنُه يُونُسُ فقال:

أَصْبَحَ شَيْخِي يُزْرِي بِهِ الْخَرَفُ مَا إِنْ لَهُ حُرْمَةٌ وَلاَ نَصَفُ

(29) فتح الباري، 65 ـ كتاب التفسر، سورة البقرة، 48 ـ باب لا يسألون الناس إلحافاً، ص1952.

(30) انظر كتاب الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني تح: علي النجدي ناصف، ط1، (دار الكتب المصرية 1972م/ 1392هـ)، ص64.

(31) كان يونس بن الخياط شاعراً ماجناً، خليعاً هجاء، خبيثاً، من مخضرمي شعراء الدولة الأموية والعباسية، كان منقطعاً إلى آل الزبير مدّاحاً لهم. انظر المصدر السابق، ص2.

صِـفَـاتُـنَـا فِـي الْـعُـقُـوقِ وَاحِـدَةٌ   مَـا خِـلْـتُـنَـا فِي الْـعُـقُـوقِ نَـخْـتَـلِـفُ
لَـحَـفْـتَـهُ سَـالِـفـاً أَبَـاكَ فَـقَـدْ   أَصْـبَـحْـتَ مِـنِّـي كَـذَاكَ تَـلْـتَـحِـفُ»

وَأَسْتَظْهِرُ هنا بقول ابن فارس في كتابه فقه اللغة: «كانتِ العربُ في جاهليّتِهَا على إرثٍ من إرثِ آبائِهِم في لُغَاتِهِم وآدابِهم ونَسَائِكِهِمْ وقرابينِهِمْ، فلّما جاء الله تعالى بالإسلامِ حَالت أحوالٌ ونُسِخَتْ دِيَانَاتٌ وَأُبْطِلَتْ أُمُورٌ وَنُقِلَتْ مِنَ اللُّغَةِ ألفاظٌ من مواضعَ إلى مواضعَ أُخَرَ بزياداتٍ زِيدَتْ. . . فَعَفّىٰ الآخِرُ الأوَّلَ، فكانَ مِمّا جاءَ في الإسلامِ ذكرُ المؤمنِ والمُسْلِم والكافِرِ والمُنَافِقِ، وإنّ العربَ إنّمَا عَرَفَتِ المُؤْمِنَ مِنَ الأَمَانِ وَالإِيمَانِ وَهْوَ التَّصْدِيقُ، ثُمَّ زَادَتِ الشَّرِيعَةُ شرائطَ وأوصافاً بهَا سُمِّيَ المُؤْمِنُ بالإِطْلَاقِ مُؤْمِناً.

وَمِمّا جاءَ في الشّرع الصَّلاةُ وأصلُهُ في لُغَتِهِمُ الدعاءُ، وقد كانوا يَعْرِفُونَ الرُّكُوعَ والسُّجُودَ وَإِنِ لم يَكُنْ عَلَى هَذهِ الهيئةِ، قال أبو عمرو: أَسْجَدَ الرَّجُلُ: طَأْطَأَ رَأْسَهُ، وَأَنْشَدَ: (من الطويل)

فَقُلْنَ لَهُ: أَسْجِدْ لِلَيْلَىٰ. فَأَسْجَدَا

يَعْنِي البعيرَ إذا طَأْطَأَ رأسَهُ لِتَرْكَبَهُ. . . وعلى هذا سائرُ أبوابِ الفِقْهِ فالوجُه فِي هذا إذا سُئِلَ إنسانٌ عنه أن يقول: منه اسمانِ لغويٌّ وشرعيٌّ وَيَذْكُرَ مَا كانتِ العربُ تَعْرِفُهُ ثم جَاءَ الإسلام بِهِ، وكذلكَ سائِرُ العُلُومِ كالنّحوِ والعروضِ والشِّعرِ، كلُّ ذَلِكَ له اسمان لُغَوِيٌّ وَصِنَاعِيٌّ»[32].

والحديثُ عن هذه الشّذرة من الآية بله الآية كلّها ذُو شُجُونٍ يَضِيقُ عنه المُقَامُ عسى أَن أوفقَ في تِبْيَان شَيْءٍ قَلِيلٍ مِن تَجَلِّيَاتِهَا مُسْتَقْبَلاً، وَقَلِيلُ ذلكَ جِدُّ كَثِيرٍ ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾[33].

(32) نقلاً عن كتاب المزهر للسيوطي، تح: محمد أحمد جاد المولى وزميله، جـ1، ص295.
(33) سورة آل عمران، الآية: 8.



د. نصرالدين مصباح القاضي
كلية الدعوة الإسلامية

المفهوم في اللغة العربية:

إلحاق: مصدر ألحق وأصلها من مادة «ل.ح.ق». لحق يلحق لحقاً ولحاقاً بمعنى أدركه وأتبعه[1]. يقول الله تعالى: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]. ويقول أيضاً: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍۚ كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[3].

المفهوم في الاصطلاح الشرعي:

فالإلحاق هو الإدراك، وجاء منه الاستلحاق وهو الادعاء ولا يخرج الاستعمال الفقهي للفظ عن المضمون اللغوي، حيث استعمله الفقهاء بمعنى ثبوت النسب.

---

(1) الزبيدي. تاج العروس/ تحقيق علي شيري. بيروت: دار الفكر، سنة 1414 هجري ـ 1994م. ج13. ص424 وما بعدها.

(2) سورة آل عمران، الآيتان: 169 و170.

(3) سورة الطور، الآية: 21.

ففي حديث عمر ابن شعيب: «أن النبي ﷺ قضى أن كل مستلحق استلحق بعد أبيه الذي يدعى له فقد لحق بمن استلحقه»[4].

قال ابن الأثير: قال الخطابي: هذه أحكام وقعت في أول زمان الشريعة وذلك أنه كان لأهل الجاهلية إماء بغايا، وكان سادتهن يلمون بهن، فإذا جاءت إحداهن بولد ربما ادعاه السيد والزاني، فألحقه النبي ﷺ بالسيد، لأن الأمة فراش كالحرة، فإن مات السيد ولم يستحلقه، ثم استلحقه ورثته بعده، لحق بأبيه، وفي ميراثه خلاف[5].

ومن هنا يقرر الفقهاء بأن إلحاق الولد بالرجل وإثبات نسبه منه إذا صارت المرأة فراش له حتى أن بعض المذاهب عقدا بابا سماه باب الفراش وعرفه بأنه عبارة عن لحوق نسب ما تلده المرأة بالواطئ لها[6].

ويمكن تلخيص المذاهب الفقهية بشأن أحكام الإلحاق على النحو التالي:

1 ـ بشأن النسب:

فإنه لا يثبت نسب الولد من الرجل إلا بالفراش وهو أن تصير المرأة فراشاً له لقول النبي ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش أي لصاحب الفراش إلا أنه أضمر المضاف فيه اختصاراً. والمراد من الفراش هو المرأة فإنها تسمى فراش الرجل وإزاره ولحافه ودلالة الحديث من وجوه ثلاثة.

أحدها: أن النبي ﷺ أخرج الكلام مخرج القسمة فجعل الولد لصاحب

(4) سنن ابن ماجه/ تحقيق فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، جـ2. ص917 وما بعدها. واللحق عند أهل الحديث والكتابة يقصد به الساقط في الحواشي. يراجع قاموس مصطلحات الحديث النبوي إعداد الشيخ محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، سنة 1996م، ص93.

(5) الزبيدي. تاج العروس (المصدر السابق ذكره). ص425.

(6) وفي تفاصيل المذاهب الفقهية يمكن الرجوع إلى موسوعة الفقه الإسلامي (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ وزارة الأوقاف). القاهرة: سنة 1413 هجري ـ 1993م. جـ23. ص154 وما بعدها.

الفراش والحجر للزاني، فاقتضى أن لا يكون الولد لمن لا فراش له، كما لا يكون الحجر لمن لا زنا منه إذ القسمة تنفي الشركة.

والثاني: أنه عليه الصلاة والسلام جعل الولد لصاحب الفراش ونفاه عن الزاني بقوله عليه الصلاة والسلام وللعاهر الحجر لأن مثل هذا الكلام يستعمل في النفي.

والثالث: أنه جعل كل جنس الولد لصاحب الفراش فلو ثبت نسب ولد لمن ليس بصاحب الفراش لم يكن كل جنس الولد لصاحب الفراش وهذا خلاف النص، فعلى هذا إذا زنى رجل بامرأة فجاءت بولد فألحقه الزاني وادعاه لنفسه لم يثبت نسبه منه لانعدام الفراش ولكن يلحق بالمرأة ويثبت نسبه منها لأن الحكم في جانبها يتبع الولادة وقد وقعت[7].

ويقول ابن رشد: «واتفق الجمهور على أن أولاد الزنا لا يلحقون بآبائهم إلا في الجاهلية على ما روى عن عمر بن الخطاب على اختلاف في ذلك بين الصحابة، وشذ قوم فقالوا يلتحق ولد الزنا في الإسلام: أعني الذي كان عن زنا في الإسلام. واتفقوا على أن الولد لا يلحق بالفراش في أقل من ستة أشهر، إما من وقت العقد، وإما من وقت الدخول، وأنه يلحق من وقت الدخول إلى أقصر زمان الحمل، أو أن كأن قد فارقها واعتزلها. واختلفوا في أطول زمان الحمل الذي يلحق به الوالد الولد: فقال مالك: خمس سنين، وقال بعض أصحابه: سبع، وقال الشافعي: أربع سنين، وقال الكوفيون: سنتان، وقال محمد بن الحكم: سنة، وقال داود: ستة أشهر، وهذه المسألة مرجوع فيها إلى العادة والتجربة. وقول ابن الحكم والظاهرية هو اقرب إلى المعتاد، والحكم إنما يجب أن يكون بالمعتاد لا بالنادر، ولعله أن يكون مستحيلاً وذهب مالك والشافعي إلى أن من تزوج امرأة ولم يدخل بها أو دخل بها بعد الوقت وأتت بولد لستة أشهر من وقت العقد لا من وقت الدخول أنه لا يلحق به إلا إذا أتت به لستة أشهر

---

(7) الكساني (علاء الدين أبي بكر بن مسعود، ت 587هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ط2. ـ بيروت: دار الكتاب العربي، سنة 1402هـ 1982م. جـ6، ص242 وما بعدها.

فأكثر من ذلك من وقت الدخول. وقال أبو حنيفة: هي فراش له ويلحقه الولد. وعمدة مالك أنها ليست بفراش إلا بإمكان الوطء وهو مع الدخول. وعمدة أبي حنيفة عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «الولد للفراش» وكأنه يرى أن هذا تعبد بمنزلة تغليب الوطء الحلال على الوطء الحرام في لحاق الولد بالوطء الحلال[8].

2 ـ بشأن إثبات النسب بالقافة:

والقافة عند العرب، هم قوم كانت عندهم معرفة بفصول تشابه أشخاص الناس. فقال بهذا جمهور الفقهاء فالحكم عندهم كما يقول ابن رشد «أنه إذا ادعى رجلان ولداً كان الولد بينهما، وذلك إذا لم يكن لأحدهما فراش، مثل أن يكون لقيطاً، أو كانت المرأة الواحدة لكل واحد منهما فراشاً مثل الأمة أو الحرة يطؤها رجلان في طهر واحد، وعند الجمهور من القائلين بهذا القول أنه يجوز أن يكون عندهم للأبن الواحد أبوان فقط، وقال محمد صاحب أبي حنيفة: يجوز أن يكون ابناً لثلاثة أن ادعوه، وهذا كله تخليط وابطال للمعقول والمنقول. وعمدة استدلال من قال بالقافة ما رواه مالك عن سليمان بن يسار أن عمر بن الخطاب كان يليط أولاد الجاهلية بمن استلاطهم: أي بمن ادعاهم في الإسلام فأتى رجلان كلاهما يدعى ولد امرأة، فدعا قائفاً فنظر إليه فقال القائف: لقد اشتركا فيه، فضربه عمر بالدرة، ثم دعا المرأة فقال: أخبريني بخبرك، فقالت: كان هذا لأحد الرجلين يأتي في إبل لأهلها فلا يفارقها حتى يظن ونظن أنه قد استمر بها حمل، ثم انصرف عنها فأهريقت عليه دماً، ثم خلف هذا عليها: تعني الآخر، فلا أدري أيُهما هو، فكبر القائف، فقال عمر للغلام: وال أيهما شئت. قالوا: فقضاء عمر بمحضر من الصحابة بالقافة من غير إنكار من واحد منهم هو كالإجماع. وهذا الحكم عند مالك إذا قضى القافة بالاشتراك أن يؤخر الصبي حتى يبلغ، ويقال له؟ وإلى أيهما شئت، ولا يلحق واحد باثنين،

(8) ابن رشد (محمد بن أحمد ت 595هـ). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ط5. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. سنة 1401هـ ـ 1981م. حـ2، ص358.

وبه قال الشافعي، وقال أبو ثور: يكون ابناً لهما إذا زعم القائف أنهما اشتركا فيه، وعند مالك أنه ليس يكون ابناً لهما إذا زعم القائف أنهما اشتركا فيه، وعند مالك أنه ليس يكون ابناً للاثنين لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ﴾[9]. ولقد تطور الأمر في العصر الحديث، بحيث صار التعرف على نوع الجنين أو المولود من خلال الحامض النووي أو ما يعرف (D.N.A). فضلاً عن ذلك فإن مسألة الاشتراك قد تم الفصل فيها نهائياً باعتبارها قضية صارت علمياً شبه مستحيلة.

3 ـ بشأن لحوق المرتد وأهل الذمة بدار الحرب:

جاء في فتح القدير: وإن لحق بدار الحرب مرتداً وحكم الحاكم بلحاقه عتق مدبروه وأمهات أولاده وحلت الديون التي عليه ونقل ما اكتسبه في حال الإسلام إلى ورثته من المسلمين وقال الشافعي: يبقى ما له موقوفاً كما كان لأنه نوع غيبة فأشبه الغيبة في دار الإسلام، ويقول ابن الهمام: أنه باللحاق صار من أهل الحرب وهم أموات في حق أحكام الإسلام لانقطاع ولاية الإلزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت، إلا أنه لا يستقر لحاقه إلا بقضاء القاضي لاحتمال العودة إلى دار الإسلام فلا بد من القضاء. وإذا تقرر موته ثبتت الأحكام المتعلقة به وهي المذكورة كما في الموت الحقيقي، ثم يعتبر كونه وارثاً عند لحاقه على رأي البعض لأن اللحاق هو السبب، والقضاء لتقرره بقطع الاحتمال، وعلى رأي آخر: وقت القضاء لأنه يصير موتاً بالقضاء[10].

وجاء في المدونة الكبرى: «قلت أرأيت الرجل يدبر عبده ثم يرتد السيد ويلحق بدار الحرب أيعتق مدبره أم لا؟ قال: سمعت مالكاً يقول في الأسير يتنصر أن ماله موقوف إلى أن يموت: فكذلك في مسألتك مدبر المرتد موقوف ولا يعتق إلا بعد موته.

---

(9) المصدر السابق حـ2، ص359.

(10) ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد ت 681هـ). شرح فتح القدير بيروت: دار الفكر، حـ6، ص78 وما بعدها.

قلت: أرأيت المرتد إذا ارتد وله عبيد قد برهم ولحق بدار الحرب؟ قال مالك: ماله موقوف فرقيقه بمنزلة المال عندي[11].

وجاء في المدونة الكبرى: «قلت: أرأيت الذي إذا هرب ونقض العهد ولحق بدار الحرب ثم ظفر به المسلمون بعد ذلك، ايرد إلى جزيته ولا يقع في المقاسم؟ قال: أراهم فيئاً إذا حاربوا وانقضوا العهد من غير ظلم يركبون به فأراهم فيئاً. قال ابن القاسم: وإن كان ذلك من ظلم ركبوا به فأرى أن يردوا إلى ذمتهم ولا يكونوا فيئاً»[12].

وجاء في كتاب الأم (فإذا لحق «الذمي» بدار الحرب فعلينا أن نؤدي إليه ماله وليس لنا أن نغنمه بردته عن شرك إلى شرك لما سبق من الأمان له، فإن كانت له زوجة وولد كبار وصغار لم يبدلوا أديانهما قرت الزوجة والولد الكبار والصغار في بلاد الإسلام. وأخذ من ولده الرجال الجزية وإن ماتت زوجته أو أم ولده ولم تبدل دينها وهي على دين يؤخذ من أهله الجزية أقر ولدها الصغار، وإن كانت بدلت دينها وهي حية معه أو بدلته ثم ماتت أو كانت وثنية وله ولد صغار منها ففيهم قولان أحدهما أن يخرجوا لأنه لا ذمة لأبيهم ولا أمهم يقرون بها في بلاد الإسلام. والثاني لا يخرجون لما سبق لهم من الذمة وأن بدلوا هم[13].

المفهوم في الاصطلاح القانوني:

وعند فقهاء القانون العام تدل كلمة إلحاق (التي اشتقت من اسم Installare في لغة القرون الوسطى اللاتينية) على تصرف رسمي من الإدارة بموجبه يتم تولي موظف بصورة علنية بعض الأعمال الوظيفية التي عين من أجلها وينشأ له بناء على ذلك الحق في المرتب ومختلف مزايا الوظيفة الملحق بها[14].

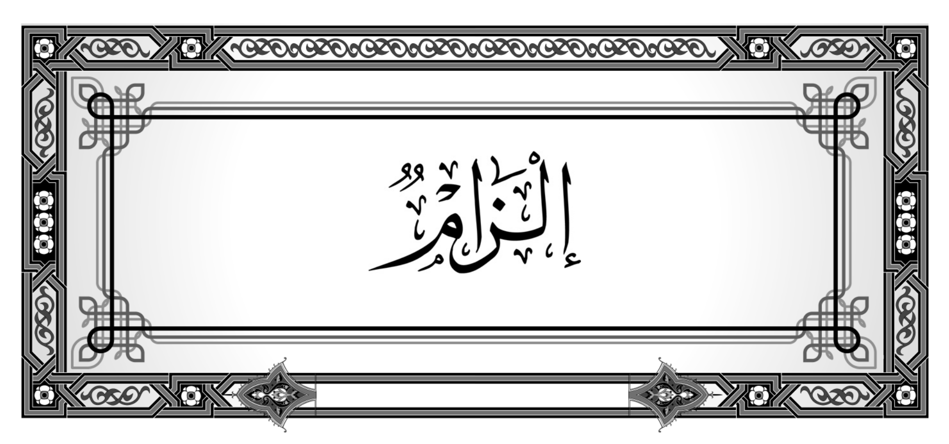
---

(11) المدونة الكبرى. ط أولى. بيروت: دار الفكر، سنة 1419هـ ـ 1998م. ـ حـ3، ص1399.

(12) المدونة الكبرى، المصدر السابق ذكره جـ1، ص461.

(13) الشافعي (محمد إدريس ت 204). الأم/ تصحيح الشيخ محمد زهري النجار. بيروت: دار المعرفة، جـ3، ص183 ـ 184.

(14) جيرار كورنو. معجم المصطلحات القانونية/ ترجمة منصور القاضي. ط أولى. ـ بيروت: المؤسسة الجامعية، 1418 هجري ـ 1998م. ـ جـ1، ص256.



الإلزام

د. عبدالله محمد النقراط
جامعة الفاتح

اللُّزوم لغة: الثبات والدوام، ولزوم العقد في اصطلاح الفقهاء: هو صيرورته باتاً لازماً لطرفيه[1].

والفعل لَزِم يَلْزَمُ، والفاعل لازم، والمفعول ملزوم، لزم الشيء يلزمُهُ لَزْماً ولزوماً، ولازمه ملازمة ولِزاماً، والتزمه وألزمه إيّاه فالتزمه[2]، ولَزِمتُ الشيء أَلْزَمُهُ لُزُومًا، وَلَزِمتُ به، ولازمته، ورجل لُزَمةٌ، يَلْزَم الشيء فلا يفارقه[3].

ولزوم الشيء: طُولُ مُكثه، ومنه يقال: لَزِمه يَلْزَمه لزوماً[4].

واللِّزام: التلازمُ، وهو عَدَم الانفكاك والتّقصّي من الشيء، وقيل: هو طول مُكث الشيء مع غَيْرِه، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُاْ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾[5].

(1) دليل المصطلحات الفقهية ص97.
(2) لسان العرب 12/ 541 لزم.
(3) الصحاح للجوهري 5/ 2029 ولسان العرب 12/ 541 والقاموس المحيط 4/ 148 (لزم).
(4) المفردات في غريب القرآن ص540 وبصائر ذوي التمييز 4/ 428 لزم.
(5) سورة الفرقان، الآية: 77.

والمعنى فسوف يكون التّكذيب لازماً لمن كذّب حتى صار يَعْلَمُهُ، وقيل: فسوف يكون جزاء التّكذيب لازماً غير منفكّ عنكم.

وقال أبو عبيدة: لِزاماً، أي فيصلاً، وقال غيره: فسوف يَلْزَمكم التّكذيبُ فلا تُعْطُون التّوبة، وألزمتك كذا جَعلْتُكَ لازِماً له[6].

قال الزّجاج: «وجاء في التفسير عن الجماعة أنه يُعْنَي به يوم بدر، وما نزل بهم فيه فإنه لُوزِم بين القتلى لزاماً، وقُرِئتْ لَزَاماً، وتأويله ـ والله أعلم ـ فسوف يكون تكذيبكم لزاماً يلزمكم فلا تعطون التَوبة، وتلزمكم العقوبة ـ فيدخل في هذا يوم بدْر وغيره مما يَلْزَمُهم من العذاب، وأنشد أبو عبيدة لصخر الغيّ:

فإما يَنْجُواَ من حَتْفِ أرضٍ   فقد لقيا حُتُوفها لزاماً

وتأويل هذا أن، الحتف إذا كان مُقدّراً فهو لازم، وإن نجا من حَتْفِ مكان لَحِقَهُ في مكان آخر لاَزِماً له لزاماً»[7].

وأنشد ابن بري:

لا زِلْتَ مُحْتمِلاً عليَّ ضَغينةً   حتى الممات يكون منك لِزاما[8].

ولزم الشيء: ثبت ودام، ولزم الشيء فلاناً وجب عليه، ويتعدى بالهمزة، فيقال: ألزمته، أي أثبته وأدمته، ولزمه المالُ: وجب عليه، ولزمه الطلاق: وجب عليه حُكْمُهُ، وهو قطع الزوجية. وألزمته المال والعمل، والحجة، وغير ذلك، فالتزمه، ولزم المريض السرير لم يفارقه.

ويقال: لزم الغرم، ويقال ألزمه به، وفلان ملزوم، وأخذ بمطلبي فلازمته حتى استوفيت حقّي منه، وألزمتُ خصمي: حَجَجْتُه، لازمه مُلازمة ولزاماً: داوم عليه، ويقال: لازم الغريم: تعلّق به، وفلاناً: عانقه، فهو ملزم، ومنه يقال

(6) عمدة الحفاظ 4/ 2369 ـ 2370 لزم

(7) معاني القرآن وإعرابه 4/ 78 ـ 79 ولسان العرب 12/ 541 وينظر تفسير الطبري 9/ 428 والمحرر الوجيز 4/ 223 وإرشاد العقل السليم 6/ 232.

(8) لسان العرب 12/ 541.

لما بين باب الكعبة والحجر الأسود المُلتزم؛ لأنّ النّاس يعتنقونه، أي يضمّونه إلى صدورهم.

والتزم الشيء أو الأمر: أوجبه على نفسه، وفلاناً للدولة تعهد أن يؤدّي قدراً من المال لقاء استغلاله أرضاً من أملاكها، فهو ملتزم (مو)[9].

واللِّزام: الفيصل جداً، واللِّزام: مصدر لازم: بمعنى الملازم جداً الذي لا مفر منه، قال أبو ذؤيب:

فلم يَرَ غيرَ عادية لِزاماً كما يتفجَّر الحوضُ اللَّقِيفُ

والعادية: القوم يَعْدُون على أرجلهم، أي فحملتهم لِزَامٌ كأنّهم لزموه لا يفارقون ما هم فيه، وصار الشيء ضربة لازم، كلازب، قال كثير في محمد بن الحنفية، وهو في حبس ابن الزبير:

بحيث الحمام آمن الرّوعِ سَاكِنٌ وحيث العدوُّ كالصَّديق الملازم
فما ورقُ الدنيا بباقٍ لأهله ولا شدّة البلوى بضربة لازم[10]

واللَّزام ـ بفتح اللام ـ مصدر لَزم كالسّلام بمعنى سلم، وقد قرئ بهما جميعاً، فمن كَسر أوقعه مُوقع مُلازم، ومن فتح أوقعه مُوقع لازم، وفي حديث أشراط الساعة ذكر اللَّزام، وفسر بأنه يوم بدر، وهو في اللغة: الملازم للشيء، والدوام عليه، وهو أيضاً الفصل في القضية، قال فكأنّه من الأضداد، واللَّزام: الموت والحساب.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾[11] معناه لكان العذاب لازماً لهم فأخّرهم إلى يوم القيامة، وقيل: لكان القتل يوم بَدْر

(9) ينظر أساس البلاغة ص564 والقاموس المحيط 4/ 148 والمصباح المنير ص285 والمعجم الوسيط 2/ 856 ومعجم الألفاظ والأعام القرآنية ص473 لزم.

(10) الصحاح للجوهري 5/ 2029 ولسان العرب 12/ 541 ـ 542 ومعجم الألفاظ والأعلام القرآنية ص473 والنفيس 4/ 2045 لزم.

(11) سورة طه، الآية: 129.

لازماً لهم أي عقوبته وأثره مُلازمة لهم في الدنيا، وقال آخرون: لكان القتل الذي نالهم يوم بَدْرٍ لازماً لهم أبداً، ولكان العذاب لازماً لهم فيه، وهذا تسامُحٌ من قائله؛ إذ نفس القتل لا يَبْقى مُتطاولاً، إنما هي العقوبة الناشئة عنه(12).

والملزَم ـ بالكسر ـ خشبتان مشدود أوساطهما بحديدة تكون مع الصّياقلة والأبّارين(13).

والإلزام ضربان: إلزام بالتّسخير من الله ـ أو بالقهر من الإنسان، وإلزام بالحُكْمِ والأمر، نحو قوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾(14).

وقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾(15) أي جعلهم مُلازمين لها، وهي كلّ كلام فيه تقوى، من أمر بمعروف، ونهي عن منكر، وتلاوة قرآن، ودراسة علم وتدريسه،وإرشاد ضالّ، ونحو ذلك، ومن قال: إنها كلمة التوحيد فلقد صدق؛ لأنها مِلاك ذلك كله(16).

قال الطبري: ﴿كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾: كلمة الإخلاص، وقال آخرون: هي قوله: بسم الله الرحمن الرحيم، وقال آخرون: هي قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير»(17).

وقال القاضي أبو محمد: «ولا إله إلا الله، أحقّ باسم ﴿كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ من بسم الله الرحمن الرحيم»(18).

وقيل: كلمة الشهادة، أو بسم الله الرحمن الرحيم، أو محمداً صلى الله

---

(12) عمدة الحفاظ 4/ 2370 ـ 2371 ولسان العرب 12/ 542 والنفيس 4/ 2045 لزم.

(13) الصحاح للجوهري 5/ 2029 وأساس البلاغة ص564 ولسان العرب 12/ 542 والنفيس 4/ 2045 لزم.

(14) سورة هود، الآية: 28.

(15) سورة الفتح، الآية: 26.

(16) المفردات للراغب ص540 وعمدة الحفاظ 1/ 2369 ـ 2370 وبصائر ذوي التمييز 4/ 428 لزم.

(17) تفسير الطبري 11/ 366.

(18) المحرر الوجيز 5/ 138.

عليه وسلم وقيل ﴿كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ هي الوفاء بالعهد والثبات عليه، وإضافتها إلى التقوى؛ لأنها سبب التقوى وأساسها، أو كلمة أهلها[19].

وقوله عز وجل: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ لا يريد الكلمة الفذة، بل الطائفة الدالة على التوحيد والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[20] وقوله عز وجل: ﴿كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾[21]. والظاهر أن قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ من الضرب الأول، وهو التسخير من البارئ ـ تعالى ـ ويُرشِّحه قوله تعالى: ﴿وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾[22] وقيل: هو من الضرب الثاني، أي حكم لهم بذلك، وأمرهم به[23] ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾[24] أي علّقنا في رقبته لا يفارقها[25].

وقال ابن عطية: فأخبر الله ـ تعالى ـ في هذه الآية في أوجز لفظ، وأبلغ إشارة إلى أن جميع ما يلقى الإنسان من خير وشرّ قد سبق به القضاء، وألزم حظه وعمله وتكسبه في عنقه[26].

واللازمة: عادة فعلية أو قولية تلزم المرءَ فيأتيها دون إرادة منه ولا شعور[27].

واللّزومية: ما حكم فيها بصدق قضية على تقدير أخرى، لعلاقة بينهما موجبة لذلك.

---

(19) إرشاد العقل السليم 8/ 112.
(20) سورة آل عمران، الآية: 64.
(21) سورة المؤمنون، الآية: 101.
(22) سورة الفتح، الآية: 26.
(23) ينظر المفردات للراغب ص540 وعمدة الحفاظ 4/ 2370 لزم.
(24) سور الإسراء، الآية: 13.
(25) معجم الألفاظ والأعلام القرآنية ص473 لزم.
(26) المحرر الوجيز 3/ 442.
(27) المعجم الوسيط 2/ 856 لزم.

واللّزوم الذّهني: كونه بحيث يلزم من تصوّر المُسَمّي في الذهن تصُّوره فيه، فيتحقق الانتقال فيه إليه، كالزّوجية للاثنين.

واللّزوم الخارجي: كونه بحيث يلزم من تحقق المُسمّي في الخارج تحققه فيه، ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن كوجود النّهار لطلوع الشمس.

ولزوم الوقف: عبارة عن أن لا يصحَّ للواقف رجوعه، ولا لقاض آخر إبطاله[28].

والوقف اللازم في القرآن: ما لو وصل طرفاه غَيّر المراد، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[29] يلزم الوقف هنا؛ إذ لو وصل بقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ ٱللَّهَ﴾[30] تُوُهِّم أن الجملة صفة لقوله: ﴿بِمُؤْمِنِينَ﴾ فانتفى الخداع عنهم، وتقرّر الإيمان خالصاً عن الخداع، كما تقول، ما هو بمؤمن مخادع، والقصد في الآية إثبات الخداع بعد نفي الإيمان[31].

والالتزام رابطة قانونية بمقتضاها يلتزم شخص معين اسمه المدين بالقيام بأداء مالي ابتغاء تحقيق مصلحة مالية، أو غير مالية، لشخص آخر معين، أو قابل للتعيين اسمه الدّائن، يكون له عند عدم تنفيذ المدين لالتزامه سلطة إجباره على ذلك التنفيذ[32].

والالتزام هو الوسيلة التي يستعين الفرد بها كثيراً، ولهذا كان الالتزام أهم الأفكار القانونية في حياة الفرد، وأكثرها استعمالاً، وأن هذه الأهمية لتزيد على أهمية حقوق الأسرة، وحالة الأشخاص[33].

---

(28) معجم التعريفات للجرجاني ص160 اللام مع الزاي.

(29) سورة البقرة، الآية: 7.

(30) سورة البقرة، الآية: 8.

(31) الإتقان في علوم القران 1/ 234.

(32) النظرية العامة للالتزام وفق القانون الكويتي ص120 وينظر النظرية العامة للالتزامات، مصادر الالتزام 1/ 6.

(33) النظرية العامة للالتزام ص18.

وجوهر الالتزام أن يكون المدين ملتزماً بعمل شيء أو بالامتناع عن عمل شيء، فالالتزام إذن واجب قانوني يقع على المدين لمصلحة الدائن.

ومن هنا ينتمي الالتزام إلى طائفة الواجبات القانونية غير أن فكرة الواجب القانوني أوسع مدى من فكرة الالتزام، بمعنى أن كل التزام يعتبر واجباً قانونياً، ولكن ليس كل واجب قانوني يعتبر التزاماً(34).

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم، برواية قالون عن نافع.

2 ـ الاتقان في علوم القرآن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة، د.ت.

3 ـ إرشاد العقل السليم لأبي السعود: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الرابعة، 1414هـ.

4 ـ أساس البلاغة للزمخشري، دار صادر بيروت، ط الأولى، 1412هـ.

5 ـ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروز ابادي، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1412هـ .

6 ـ تفسير الطبري: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط الثالثة، 1420هـ.

7 ـ دليل المصطلحات الفقهية: تأليف وجمع وترتيب محمد القدوري، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو 1421هـ/ 2000م.

8 ـ الصحاح للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين بيروت، ط الرابعة 1407هـ.

9 ـ عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ للحلبي، تحقيق: عبد السلام التونجي، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط الأولى 1995 إفرنجي.

10 ـ القاموس المحيط للفيروز ابادي: دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 1415هـ.

(34) نفس المصدر ص42.

11 ـ لسان العرب لابن منظور: دار صادر بيروت، ط الثالثة، 1414هـ.

12 ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 1413هـ.

13 ـ المصباح المنير، للفيومي: اعتني بها الأستاذ يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية بيروت، ط الأولى 1417هـ/ 1996م.

14 ـ معاني القرآن وإعرابه للزَّجاج، شرح وتحقيق: دكتور عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب بيروت، ط الأولى 1408هـ/ 1988.

15 ـ معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، د.ت.

16 ـ معجم التعريفات للشريف الجرجاني، تحقيق ودراسة محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة القاهرة، د. ت.

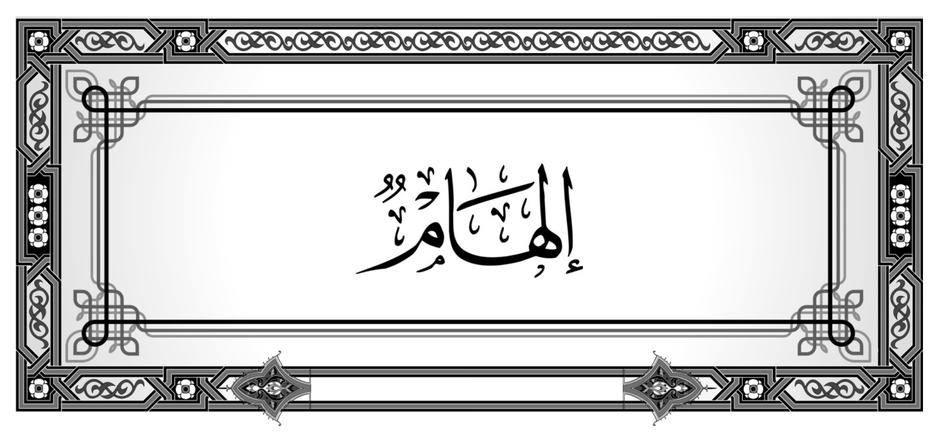
17 ـ المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط الثالثة د.ت.

18 ـ المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت، د.ت.

19 ـ النظرية العامة للالتزام وفق القانون الكويتي، دراسة مقارنة، تأليف الدكتور: عبد الحي حجازي، مطبوعات جامعة الكويت 1402هـ/ 1982م.

20 ـ النظرية العامة للالتزامات: مصادر الالتزام، د. محمد علي البدوي، جامعة الفاتح، ط الثالثة، 1997م.

21 ـ النفيس من كنوز القواميس للدكتور: خليفة محمد التليسي، الهيئة القومية للبحث العلمي، 2003.



د. ضو محمد بوني
جامعة الفاتح

الإلهام لغة: مأخوذ من لَهَم، ومعناه ابتلع أو ازدرد[1].

وفي الاصطلاح إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض من غير اكتساب ولا فكر.

وفسره البعض: بأنه إلقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية منه.

والإلهام أخص من الإعلام، إذ أن الإعلام قد يكون بطريق الاستعلام وهو الكسب، وقد يكون بطريق التنبيه.

كما أنه أخص من التعليم، لأن التعليم قد يكون إلهاماً، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[2] أي بخلق المدارك الضرورية في المكلف، وقد يكون التعليم بنصب الأدلة السمعية أو العقلية. أما الإلهام فإنه لا يجب إسناده ولا استناده إلى المعرفة بالنظر في الأدلة، وإنما هو الخاطر، ينبه صاحبه، فيفطن لذلك، ويفهم المعنى بأسرع ما يمكن، ولهذا يقال: فلان ملهم، إذا كان يعرف بمزيد فطنته وذكائه ما لا يشاهده، فهو هاجس يخطر على القلب، فينتبه العقل من ذاته للمعنى المطلوب.

---

(1) لسان العرب لابن منظور، 12/ 554/ 555. دار صادر، بيروت.

(2) سورة الشمس، الآية: 8.

كما أن الإلهام ليس سبباً في حصول العلم به لعامة الخلق، وليس أداة لإلزام الغير، لكن يحصل به العلم في حق الإنسان نفسه[3].

والفرق بين الإلهام والوحي: أن مصدر الإلهام باطني لأنه أمر كشفي أما الوحي فإنه أمر شهودي يحصل بواسطة الملك، وهو من خواص الأنبياء والرسل، بينما الإلهام أعم بالإضافة إلى أن الوحي قد يأتي برسالة يجب تبليغها للمخاطبين بها، في حين أن الإلهام يكون لإرشاد الملهم فقط.

كما يختلف الإلهام عن الوسواس في المصدر: فالأول: صادر عن الله، والثاني صادر عن الشيطان.

ومع أن الإلهام أصبح من الحقائق المسلم بها، إلا أننا نجد البعض ـ قديماً وحديثاً ـ قد وقف منه موقف المرتاب: فالهجويري «من المتصوفة ـ يذكر أن المعرفة التي نحصل عليها من الإلهام ليست يقينية، ويعقب الغزالي على ذلك: بأن الهجويري، ربما يقصد بالإلهام الفكرة التي تخطر عن العقل، ولم يقصد النور الإلهي الذي يضيء في النفس، والذي إن شعر به الملهم مرة لن يضل طريقه[4].

ذلك أن الإلهام من المصطلحات التي استخدمها الصوفية، بمعنى النور الإلهي الذي يضيء في النفس لتعرف طريقها.

فقد انتهت محنة الغزالي بتلك الاشراقة الباهرة، التي كشفت له أن أوليات العقل حاضرة، وأن الحاضر لا يطلب، وأنه إذا طلب نفر واختفى، فالشيء الحاضر لا يحتاج إلى برهان يثبت وجوده، وإذا حاولت إثبات الحاضر فأنت كمن ينفيه، وبهذا انهزم الشك، وانقشعت الوساوس، وعادت الثقة بالعقل، وهذه فكرة عظيمة وفريدة ورائدة وجديدة كل الجدة.

أما ديكارت، فقد توصل إلى تقويض الشك بإشراقة مختلفة نسبياً، فلقد

---

(3) انظر موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي. تقديم رفيق العجم. 1/ 257، 256. مكتبة لبنان، ناشرون.

(4) دائرة المعارف الإسلامية/ النسخة العربية 4/ 378، 377. طبعة الشعب/ بتصرف.

ألح الشك المطلق عليه حتى شككه في الحواس، وفي العقل، ولم يتوقف عند هذا الحد، وإنما شككه في وجوده نفسه، فواجه هذا التشكيك المروع بوجود الفكر، وقالت له الإشراقة الإلهامية: إنك تشك في وجودك، وتقاوم هذا الشك، والشك من الروح الخبيث.

«الشيطان» والمقاومة من الفكر، وما دام أنك تفكر فأنت موجود، وقال مقولته المشهورة «أنا أفكر إذن أنا موجود» فانهزم الشك بالفكر وعاد العقل يزاول نشاطه الطبيعي.

هكذا يأتي الإلهام إشراقاً مفاجئاً يسعف المفكر في المواقف العسيرة، وإن كان لا يقتصر عن حالات العسر، وإنما يفيض الإلهام عندما يكون الإنسان مستعداً له في المواقف والممارسات العلمية والعملية والاجتماعية والإدارية والسياسية. .

لذلك فإن جابرييل مارسيل يقسم البحث عن الحقيقة إلى مستويين:

1 ـ مستوى البحث الذي يلتزم بالخطوات المنهجية، وهذا المستوى يستطيع أن يعمل فيه كل من نال تدريباً كافياً.

2 ـ أما المستوى الثاني فهو مستوى التفكر التصوري الخلاق الذي يتولد عن الاهتمام القوي المستغرق المشحون بالرغبة المتوقدة والصدق العاطفي. وبهذا يكون واضحاً أنه رغم الأهمية الكبرى للحدس الخارق في العلم والعمل. فإن الإلهام قدرة نادرة لا تتاح لكل الباحثين، وإنما هي قدرة استثنائية لا تنكشف إلا لذوي المواهب الفذة، وحتى هؤلاء ليست متاحة لهم بشكل مطلق. ومن هنا فإن بعض الباحثين من العلماء والفلاسفة يستبعدون الحدس من مصادر المعرفة، ولكن تاريخ الإبداع والتحولات المعرفية في شتى المجالات يشهد بأن البصيرة النافذة ليست من مصادر المعرفة فحسب، وإنما هي أرقى أنواع العلم، فهي سلم الارتقاء عن الراهن. فالواقع والتاريخ كلاهما يؤكد أن معظم الوثبات في العلوم

والأعمال والفنون كانت نتاج الحدس الخارق النابع من الاهتمام القوي المستغرق[5].

صحيح أن الإلهام لا يمكن تلقينه، لكن العجز عن تعليمه للآخرين لا ينتقص من قيمته، وكذلك الحدس هو نوع من الإلهام الفردي، فالحدس الصائب أرقى وأصعب وأخفى من أن يكون متداولاً بالتعليم، لأنه نادر ندرة الإبداع، بل هو الإبداع ذاته، إنه إحساس داخلي يلمع في أذهان الموهوبين، فيكشف لهم ما يبحثون عنه، ويقدم لهم حلول المشاكل التي تواجههم، فهو يتطلب الموهبة أولاً ثم الامتلاء والمعايشة، والاهتمام الشديد، فإذا توافرت هذه الأجواء، فإن الإنسان يكون متأهباً لاصطياده، ولا يوجد أي طريق آخر يغني عنه، لذلك جعله الغزالي مفتاح أكثر العلوم والمعارف، وأنه نور ينبجس، ولكن لا يناله إلا من يهتم به ويترصد له[6].

حتى الذين يتشككون فيه، لا ينكرون أنه مصدر الكثير من النبوءات العلمية، ويتقبلون النتائج الكبرى التي يتمخض عنها.

إن العلماء والفلاسفة الذين يؤكدون الأهمية القصوى للحدس كثيرون، والمثبت مقدم على النافي، لأنه يتكلم عن شيء وجده هو، وأسعفه في وقت الشدة، ومن وجد حجة على من لم يجد، ولكن ينبغي التنبيه إلى أنه لا يأتي من فراغ، إنه يأتي من عمق أبعد مما هو في متناول معظم الناس، فهو لا يمكن أن يسطع في أجواء الرتابة، إنه أبعد ما يكون عمن يتلقون العلم كرهاً أو اضطراراً من أجل الشهادات وكسب العيش.

لذلك يخطئ الذين يتوهمون إمكانية تخريج المبتكرين في التعليم النظامي إلا إذا توسع في الحوار، وحمل الدارسين على النقاش الحر، مع التركيز على غرس العشق للعلم، وخلق روح الاستمتاع بالعمل. فالعقل لا يمكن ملؤه عنوة، ولا احتلابه كرهاً.

---

(5) شبكة المعلومات. 28875.

(6) شبكة المعلومات. 28875.

وهناك نوع من الإلهام يشترك فيه الإنسان والحيوان معاً، مثل الأفعال الغريزية. وهي ما أشار إليها **ابن سينا** بقوله: «من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية، مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي. . وإذا تعرض لحدقته بالقذى بادر فأطبق جفنيه، قبل فهم ما يعرض له، وما ينبغي أن يفعل، وكأنه غريزة لنفسه لاختيار معه»[7].

وقال أيضاً: «وللحيوانات الأخرى، وخصوصاً للطير، صناعات أيضاً، فإنها تصنع بيوتاً ومساكن لاسيما النحل، لكن ذلك ليس يصدر عن استنباط وقياس، بل هو عن إلهام وتسخير[8].

ويؤكد هذا ما اكتشفه علماء الإحياء، من قصة «ثعبان السمك والسلمون» ورحلاتهما العجيبة، التي لا يجدون لها تعليلاً، إذ أنها لا تنضوي إلا تحت أدلة الإلهام التي تثبت وجود الخالق سبحانه وتعالى:

1 ـ يعيش ثعبان السمك في الأنهار عندما يكتمل نموه، بأن يبلغ العاشرة من عمره، ويهاجر من البرك والأنهار في مختلف أنحاء العالم، فتلك التي تعيش في النيل وأنهار أوروبا، تسبح حتى المحيط الأطلسي، وتلك التي تعيش في النيل وأنهار أفريقيا، تسبح إلى البحر المتوسط، ثم تخترق مضيق جبل طارق إلى المحيط الأطلسي، ثم تستأنف جميعاً رحلة تقطع فيها آلاف الأميال قاصدة الأعماق السحيقة في جزر الهند الغربية، جنوب برمودا، حيث تتزاوج وتضع البيض، فتكون مخلوقات صلبة شفافة كأنها خيوط صغيرة لها عيون بارزة، وتتهيأ للعودة إلى موطن آبائها في رحلة تستغرق أكثر من ثلاث سنوات في بعض الجهات، لتصل إلى مصاب الأنهار التي عاش فيها آباؤها، سواء أكانت أنهاراً في أوروبا، أم ترعاً في وسط إفريقيا، أم بحيرات في آسيا، ولم يحدث قط أن صيد ثعبان ماء أمريكي في المياه الأوربية، أو ثعبان أوروبي في المياه الأمريكية إطلاقاً!!

---

(7) الشفاء، الفن السادس من الطبيعيات. طبعة براع 1956، ص178.

(8) المصدر السابق، 201.

2 ـ وسمك السلمون الذي يعيش في البحار حين يبلغ طور النضج الجنسي، وتكون له القدرة على التناسل يرحل إلى الأنهار ذات المياه العذبة، لتضع الإناث البيض، وتصب الذكور عليه حيواناتها المنوية. وعندما تخرج الأجنة تمضي فترة من حياتها في ماء النهر حوالي سنتين، ثم ترجع بعدها إلى البحر. ومتى أصبحت قادرة على التناسل، تعود إلى النهر الذي نمت وترعرعت فيه، ولا يخطئ السلمون النهر الذي نشأ فيه مهما تقاربت مصاب الأنهار بعضها من بعض[9]!!

﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾[10].

(9) شبكة المعلومات، www.Jubuil net.com.

(10) سورة يس، الآية: 35.

الدّكتور محمّد زكي بدوي في ذمّة الله

انتقل إلى رحمة الله تعالى في يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من شهر أي النار (يناير) الماضي الداعية والمفكر الإسلامي الدكتور محمد زكي بدوي أبو الخيرات عميد الكلية الإسلامية في لندن إحدى فروع كلية الدعوة الإسلامية وعضو المجلس العالمي للدعوة الإسلامية عن عمر يناهز الرابعة والثمانين سنة، والدكتور ـ كما تفصح ترجمته من أبرز الوجوه العلمية الإسلامية المعتدلة، ومن دعاة الوسطية وقد رأت مجلة كلية الدعوة الإسلامية أن تعرف بهذا الداعية وبترجمته وجهوده الدعوية وبأشكال تعاونه مع جميعة الدعوة الإسلامية العالمية.

فقد كلفته جميعة الدعوة الإسلامية العالمية بإدارة الكلية الإسلامية في لندن إحدى فروع كلية الدعوة الإسلامية التي تتبع الجمعية والتي قرر المجلس العالمي للدعوة الإسلامية إنشاءها في لندن عام (1986) وهي الكلية التي خرجت عدداً من الأجيال المسلمة المتسلحة بالعلم والإيمان.

ولد الشيخ محمد أبو الخير زكي بدوي في محافظة الشرقية في مصر، لأسرة معروفة بالعلم والدين وحقق الشيخ بدوي وصية والده بأن يدرس نجله في الأزهر الشريف، حيث أوصى بذلك وهو على فراش الموت دخل الشيخ زكي معهد الزقازيق الديني ثم كلية أصول الدين (1947) وبعدها كلية اللغة العربية في الأزهر (1949).

اختاره الأزهر ليكون عضواً في البعثة العلمية لندن، ودرس علم

النفس في كلية لندن الجامعية، التابعة لجامعة لندن، حيث حصل على شهادة في علم النفس (1954)، وفي عام (1964) حصل بعدها على درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة لندن. وكان خلال دراسته الأولى والعليا مبرزاً وحصل على المرتبة الأولى وأثناء دراسته في بريطانيا حضر مسابقات في برامج طرق البحث وبرنامج عن النقد الأدبي للتوراة والإنجيل وبرنامجاً عن التربية المقارنة، في معهد التربية بجامعة لندن (1964).

بعد عودته من لندن عين بالأزهر الشريف مدرساً للغة العربية (1954)، كما عمل مبعوثاً للأزهر لإنشاء الكلية الإسلامية في ماليزيا (1955) وحاضر في جامعة ملايو، سنغافورة (1956 ـ 1960)، وحاضر في جامعة ملايو، في كوالمبور (1960 ـ 1964)، بعد ذلك سافر إلى نيجيريا، حيث عمل استاذاً للتربية الإسلامية بمعهد التربية في جامعة أحمد بيللو، زاريا، نيجيريا (1964 ـ 1966)، وأستاذاً للدراسات الإسلامية وعميداً لكلية الدراسات الإسلامية والآداب في كلية عبد الله بايرو الجامعية (جامعة بايرو ـ كانو) (1966 ـ 1976) وعين في عام 1977 مديراً للمركز الثقافي الإسلامي، في لندن إلى عام 1981، وأثناء ذلك عمل في مركز أبحاث الحج في جامعة الملك عبد العزيز ـ جده.

كان من أول المهتمين في مجال أبحاث الاقتصاد الإسلامي حيث أدار مؤسسة إسلامية في لوكسمبرغ، 1982 ـ 1986، وعين مديراً لمؤسسة بيت المال الإسلامي (1983 ـ 1986).

وانتخب رئيساً لمجلس الأئمة والمساجد في اجتماع الأئمة في بريطانيا 1984 كان الدكتور الشيخ ناشطاً في المجال الأكاديمي، حيث أشرف على العديد من رسائل الدكتوراة والماجستير، وعين رئيساً لمجلس الشريعة والقانون الذي عمل فيه منذ عام (1985) وأسهم في

المجال الدعوي في عدد من المقالات التي بلغت ألفاً تحت عنوان «حديث الجمعة»، بالعربية إضافة إلى المقالات بالإنكليزية. كما أصدر عدداً من الكتب والدراسات مثل «الإسلام في بريطانيا»، والمفكرون الاصلاحيون في مصر (جمال الدين الافغاني، محمد عبده، ومحمد رشيد رضا)، وأسهم في الموسوعة الإسلامية في طبعتها الجديدة في لندن، وكانت له فتاوى وآراء فقهية في قضايا معاصرة، مثل مجال الأعضاء وأكثر من أربعين مقالاً عن المعاملات المصرفية في الإسلام، وفي مجال العقيدة كتب عن «الله في الإسلام» ووضع المرأة في المجتمعين الغربي والإسلامي، كان رائداً في مجال الحوار مع الأديان، وأنشأ عدداً من المحافل والمنابر لهذا الغرض، ويعود نشاطه إلى فترة عمله في ماليزيا، حيث انشاء عام 1955 أول لجنة للحوار الديني رحب بها رئيس الوزراء في حينه، تنكو عبد الرحمن، واسهم في عام 1964 في مؤتمر مجمع الأديان العالمي ونظم عام 1976 اول حوار للأديان السماوية في لندن، واختير نائباً لرئيس مجمع الأديان العالمية، 1985 ورئيساً لمجلس الديانات الإبراهيمية في لندن، وعضواً في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر، والمؤتمر الإسلامي في كراتشي (1980)، والمجلس العالمي للسلام بين الأديان (1985)، وعضواً مؤسساً بالمجلس العالمي لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية (1984).

وفي المجال المصرفي والاقتصادي، كان راعي وعضو معهد الدعوة للمبادئ الأخلاقية لرجال الأعمال، ومديراً لمؤسسة «يسار» للإستشارات الشرعية في المعاملات المالية، ورئيساً للجنة الشرعية في المعاملات المالية في ماليزيا، ومستشاراً لعدد من المصارف في استراليا ونيوزلند، ولندن وموسكو.

وفي مجال العلم الاجتماعي، كان راعياً لجميعة سجناء الرأي،

وراعياً لجميعة ضحايا التعذيب، ورئيساً لجمعية محاربة العداوة للإسلام والتعصب العنصري (فير)، ورئيساً لجميعة رعاية المساجين المسلمين في بريطانيا، وعضواً في لجنة الحج البريطانية، وعضواً في مجلس القديس جورج في قلعة ويندسور الملكية للحوار الديني ومستشاراً لمؤسسة تيمبلتون الخيرية في أمريكا، وعضواً في لجنة الإشراف على مؤسسة رعاية الأطفال العالمية، وأسس بيت الأطفال المسلمين في بريطانيا (1978)، وجمعية المدرسين المسلمين في بريطانيا (1978)، وجمعية المسلمين البريطانيين الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً (1978)، وأسس المجلس الديني الإسلامي للأكاديميين (1995).

وكان مستشاراً في القضايا وما يخص المسلمين ويتصل بالإسلام والعرب والعالم الإسلامي وكانت له صلة خاصة بالأمير تشارلز ولي العهد البريطاني، واسهم في إعداد خطابه الذي ألقاه في مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية وكرمته بريطانيا بوسام الفارس، كما حاز عدداً من التكريمان والجوائز في بريطانيا، ومنحته جامعات بريطانية وماليزيا شهادات دكتوراة فخرية ونظراً لهذه الجهود في الدعوة الإسلامية سمت كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس الدفعة الأخيرة من خريجيها لسنة (1374/ 2006) باسم دفعة الدكتور محمد زكي بدوي رحم الله فقيد الإسلام والمسلمين الدكتور محمد زكي بدوي ونسأل الله العلي القدير أن يجازيه خير الجزاء.

اعتذار

تعتذر أسرة المجلة عن السهو الذي وقع في تحريف اسم الباحث الأستاذ الدكتور عبد الله محمد الزيات الذي ورد اسمه خطأ «الفكر الأندلسي والافتراضات الإيديولوجية للنهضة الأوروبية».

وكذلك اسم الباحث الدكتور محمد سامي أحمد الذي ورد اسمه خطأ في بحثه المنشور في العدد الواحد والعشرين تحت عنوان «تنبيه الأنام على خطأ نسبة كتاب شرح جمل الزجاجي إلى ابن هشام».

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إِلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

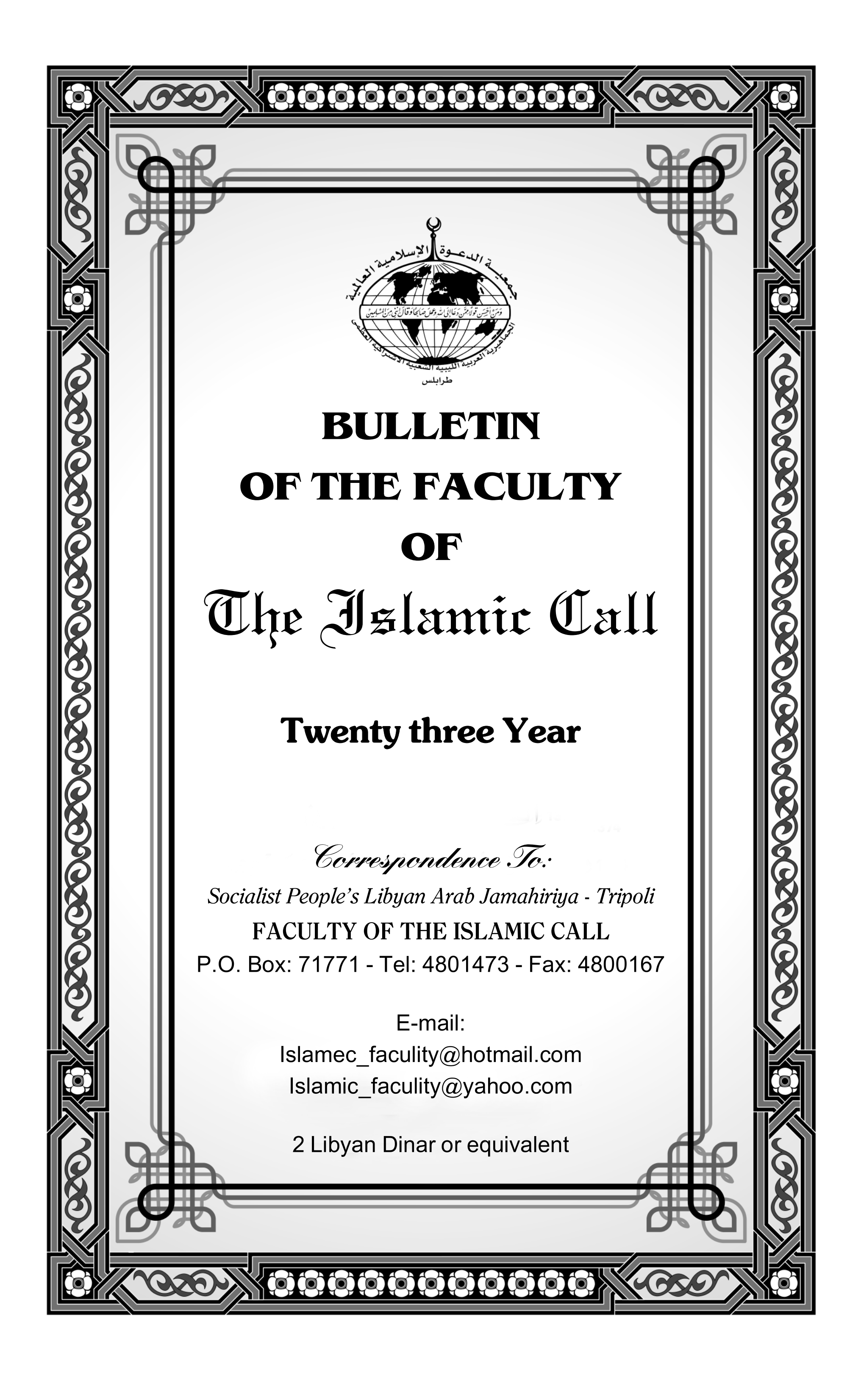
3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إِلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إِلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أَو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

Twenty three Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4801473 - Fax: 4800167

E-mail:

Islamec_faculty@hotmail.com

Islamic_faculty@yahoo.com

2 Libyan Dinar or equivalent